National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services Branch
395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction des acquisitions et des services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

UNIVERSITY OF ALBERTA

LES VOIX/VOIES ÉMERGENTES DE L'HÉTÉROGÈNE: ALTÉRITÉ ET SPATIALITÉ DANS LE ROMAN FRANÇAIS (1871-1914)

BY

COSMAS KOMLA MAWUENA BADASU

A THESIS SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

IN

FRENCH LITERATURE

DEPARTMENT OF MODERN LANGUAGES AND COMPARATIVE STUDIES

EDMONTON, ALBERTA
FALL 1995

National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

THE AUTHOR HAS GRANTED AN IRREVOCABLE NON-EXCLUSIVE LICENCE ALLOWING THE NATIONAL LIBRARY OF CANADA TO REPRODUCE, LOAN, DISTRIBUTE OR SELL COPIES OF HIS/HER THESIS BY ANY MEANS AND IN ANY FORM OR FORMAT, MAKING THIS THESIS AVAILABLE TO INTERESTED PERSONS.

L'AUTEUR A ACCORDE UNE LICENCE IRREVOCABLE ET NON EXCLUSIVE PERMETTANT A LA BIBLIOTHEQUE NATIONALE DU CANADA DE REPRODUIRE, PRETER, DISTRIBUER OU VENDRE DES COPIES DE SA THESE DE QUELQUE MANIERE ET SOUS QUELQUE FORME QUE CE SOIT POUR METTRE DES EXEMPLAIRES DE CETTE THESE A LA DISPOSITION DES PERSONNE INTERESSEES.

THE AUTHOR RETAINS OWNERSHIP OF THE COPYRIGHT IN HIS/HER THESIS. NEITHER THE THESIS NOR SUBSTANTIAL EXTRACTS FROM IT MAY BE PRINTED OR OTHERWISE REPRODUCED WITHOUT HIS/HER PERMISSION.

L'AUTEUR CONSERVE LA PROPRIETE DU DROIT D'AUTEUR QUI PROTEGE SA THESE. NI LA THESE NI DES EXTRAITS SUBSTANTIELS DE CELLE-CI NE DOIVENT ETRE IMPRIMES OU AUTREMENT REPRODUITS SANS SON AUTORISATION.

ISBN 0-612-06180-9

Canada

University of Alberta

Library Release Form

Name of Author:	Cosmas Komla Mawuena Badasu
Title of Thesis:	Les Voix/voies émergentes de l'hétérogène: Altérité et spatialité dans le roman français (1871-1914)
Degree:	Doctor of Philosophy
Year this Degree Granted:	1995

Permission is hereby granted to the University of Alberta Library to reproduce single copies of this thesis and to lend or sell such copies for private, scholarly, or scientific research purposes only.

The author reserves all other publication and other rights in association with the copyright in the thesis, and except as hereinbefore provided, neither the thesis nor any substantial portion thereof may be printed or otherwise reproduced in any material form whatever without the author's prior written permission.

P. O. Box 190, Kpando, Volta Region,

Ghana, West Africa

October 5, 1995

University of Alberta

Faculty of Graduate Studies and Research

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies and Research for acceptance, a thesis entitled "Les Voix/voies émergentes de l'hétérogène: Altérité et spatialité dans le roman français (1871-1914)" submitted by Cosmas Komla Mawuena Badasu in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in French Literature.

Dr. D. Bruce, Supervisor

Dr. M. Bortolussi

Dr. N. Mallet

Dr. C. Potvin

Prof. P. A. Robberecht

per Dr. V. Raoul, External Examiner

Date Sept. 27, 1995

ABSTRACT

This thesis seeks to show the constant and irrepressible presence of the voices of the Other in the discourse of the Same. The main argument is that, if ideological processes can construct sameness and otherness in a monolithic and manichean fashion in society, the very nature of textual construction works against such monolithism in representational practices.

To demonstrate this hypothesis, I have chosen a period in the history of France dominated by the constant emergence and repression of the voices of the Other: 1871-1914. It is a period during which Others started, more seriously than before, to fight against the otherness imposed on them by the dominant class. The proclamation of the Commune and the Bloody Week which mark the beginning of this period are clear indications of this emergence-repression. The study deals with the representation of the notional couple *alterity/spatiality* in a number of novels by eight French writers published within this time frame (1871-1914): Maurice Barrès, Paul Bourget, Anatole France, Pierre Loti, Jules Vallès, Jules Verne, Villiers de l'Isle-Adam and Émile Zola. These writers hold different political views which go from conservativism to radicalism. Only their gender and race unite them. As a result of this political divergence, several discourses are present in the corpus, which has the effect of making the analysis representative of the literary field.

This analysis studies the representation of racial, class and gender otherness in colonialist/exoticist (katabatic), nationalist/regionalist, utopian/dystopian, and phallocratic/feminist discourses. The four chapters study each of these discursive couples which work against each other as discourse and counter-discourse. The representation of the Other is different from one discourse to the other. On the whole, the second discourse subverts

the first one's representation of alterity/spatiality, and represents, by so doing, the voices of Others. Even the representation of identity/alterity in each discourse lacks fixity, because mechanisms within the text subvert every form of monolithic construction of the Other and the Same. The dialogic principle always operates to make the emergence of the voices of the Other inevitable.

RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de montrer la présence constante et irrépressible des voix/voies de l'Autre dans le discours du Même. L'argument de base est le suivant: si, par le processus d'idéologisation, la construction de l'identité/altérité a pu être monolithique, manichéenne, sur le plan social, la nature même de la textualisation empêche ce monolithisme dans la pratique représentationnelle.

Pour prouver ce point, j'ai choisi comme cadre historique une période caractérisée par l'émergence et la répression constantes des voix/voies des Autres en France: 1871-1914. C'est une période où les Autres ont commencé, plus sérieusement qu'auparavant, à contester l'altérité exclusive qui leur est imposée. La proclamation de la Commune et la Semaine sanglante au début de cette période sont les évidences les plus criardes de cette émergence-répression. L'étude porte sur la représentation du couple notionnel *altérité/spatialité* dans quelques-uns des romans de huit écrivains français: Maurice Barrès, Paul Bourget, Anatole France, Pierre Loti, Jules Vallès, Jules Verne, Villiers de l'Isle-Adam et Émile Zola. Ces auteurs se placent à des points différents de la gamme politique qui va du conservatisme au radicalisme. Ce qu'ils ont en commun, c'est leur masculinité et leur race. Leur divergence politique s'est manifestée dans une pluralité de discours dans les romans du corpus, ce qui rend l'analyse représentative du champ littéraire.

L'analyse étudie la représentation de l'altérité de race, de classe et de genre dans les discours colonialiste/exotique (catabatique), nationaliste/régionaliste, utopique/dystopique, et phallocratique/féministe. Les quatre chapitres du travail sont organisés autour de ces couples discursifs qui entretiennent entre eux un rapport de discours/contre-discours. La

représentation de l'Autre est différente de l'un à l'autre. En général, le deuxième discours subvertit la représentation de l'altérité/spatialité faite par le premier. Ainsi, ces contre-discours représentent les voix de l'hétérogène. Même la représentation de l'identité/altérité dans chaque discours est marquée par l'instabilité: des mécanismes textuels subvertissent toute construction monolithique de l'Autre et du Même. Le principe dialogique entre toujours en jeu pour rendre inévitable l'émergence des voix/voies de l'Autre.

REMERCIEMENTS

Je suis redevable au Professeur Donald Bruce, mon directeur, de sa contribution immense à l'achèvement de ce travail. J'ai reçu de lui une direction excellente. Les nombreuses consultations que j'ai eues avec lui lors de la rédaction de cette thèse m'ont insufflé la motivation, la détermination et le courage nécessaires pour continuer ce travail jusqu'à sa fin. Ses "Keep going!" constants m'ont fourni l'inspiration dont j'avais besoin aux moments les plus ténébreux de ce travail. Il a été pour moi l'incarnation de la patience, de la compassion et de l'encouragement. Ses cours que j'ai suivis ont préparé le terrain pour ce travail. Je le remercie de tout cet apport.

Je remercie également le Professeur Anthony Purdy d'avoir fait partie de mon comité jusqu'au moment de son départ et de m'avoir prêté son ordinateur qui m'a été très utile. Je dis un grand "Merci" aux Professeurs Marisa Bortolussi, Nicole Mallet, Claudine Potvin, Paul Robberecht et Valérie Raoul, les autres membres de mon comité, de leur contribution.

M. Terry Butler et Mme Sheryl Coleman m'ont aidé tout au long de ce travail à résoudre les nombreux problèmes posés par l'ordinateur. Madame Dolores Wohland et son mari m'ont aidé à télécopier une partie de ce travail. Je leur en suis très reconnaissant.

C'est grâce à l'aide financière du Département des Langues romanes et du Département de Langues modernes et d'études comparées que j'ai pu payer mes frais de scolarité et faire vivre ma famille. A cet égard, j'aimerais remercier le Professeur Robert Thornberry et le Professeur Richard Young de leur générosité.

Que Mom et Dad (Grandma et Grandpa) Cunningham et Nana et Papa Hyderman trouvent ici l'expression de ma profonde reconnaissance d'avoir été *in loco parentis* à moi et à ma famille pendant notre séjour à Edmonton.

Nous avons joui aussi de l'amitié de M. Ridwan Musa et sa famille. Ridwan a été pour moi comme un frère aîné et il nous a beaucoup aidés. Jerry et Martine Cavanagh, Jim et Christine Gerwing, le Docteur Helen Huston, M. et Mme Nicholas Ameyaw, Olusegun et Atinuke Sogunro, le Pasteur Delbert Mckenzie et sa femme, M. et Mme Ron Falconer, Martin et Jenny Semrok, M. et Mme David Lloyd, et beaucoup d'autres ont enrichi notre vie par leur amitié. Je leur dis de la part de ma famille "Merci beaucoup! Que le Seigneur vous récompense!"

Finalement, j'aimerais remercier, du fond de mon cœur, Delali, ma femme, et Mawuena et Makafui, mes enfants, de m'avoir encouragé et d'avoir subi avec moi les douleurs et les joies occasionnées par ce travail. Merci de votre sacrifice et de votre compréhension.

TABLE DES MATIÈRES

Page

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1: LE SUJET PÉRIPHÉRIQUE ET SON ESPACE: REPRÉSENTATION DE L'ALTÉRITÉ DANS LES DISCOURS EXOTIQUE ET COLONIALISTE 15

1.1. Introduction 15

1.1.1. Capitalisme-impérialisme-colonialisme: Phénomènes de déterritorialisation 17

1.2. L'Espace de l'Autre comme exil 19

1.2.1. Verticalité/horizontalité: Rapports de pouvoir dans la consommation de l'espace 21

1.2.2. La Représentation animale comme critère d'altérité 24

1.2.3. Transformation de l'espace de l'Autre 27

1.2.4. Subversion du discours colonialiste 30

1.3. Deux configurations de l'espace exotique 35

1.3.1. Espace de jouissance 36

1.3.1.1. Trangression paradisiaque du travail 37

1.3.2. L'espace catabatique 40

1.3.2.1. Exploitation et réification de l'Autre 42

1.3.3. Subversion du discours catabatique 43

1.4. La Domination de l'espace par le regard impérialiste 45

1.4.1. Centre/périphérie 47

1.4.2. Rejet de l'impérialisme 49

1.5. Conclusion 50

CHAPITRE 2: L'INSCRIPTION INSTABLE DE L'IDENTITÉ/ALTÉRITÉ DANS LES DISCOURS NATIONALISTE ET RÉGIONALISTE....56
2.1. Introduction....56
2.1.1. Évolution et définitions du nationalisme....58
2.2. Deux nationalismes....62
2.2.1. Nationalisme exclusif....62
2.2.1.1. Politique d'exclusion de l'Autre par le Même....63
2.2.1.1.1. Résistance du Même....67
2.2.1.1.2. Transformation de l'espace empirique en espace cognitif....72
2.2.1.1.2.1. L'Espace cognitif comme actant: Reconstructeur de l'Autre....78
2.2.1.1.3. Reconstruction de l'espace du Même....79
2.2.1.2. Politique d'exclusion du Même par le Même....81
2.2.1.2.1. "Amputation du membre gangrené"....87
2.2.2. Nationalisme contre le peuple....88
2.2.2.1. Politique de ségrégation de l'Autre du Même....89
2.2.2.1.1. Les structures familiales....94
2.2.2.1.2. Le déterminisme biologique....96
2.2.2.2. L'aboutissement de la lutte idéologique: Subversion de l'idéologie progressiste....97
2.3. Régionalisme: Subversion du nationalisme contre le peuple....102
2.3.1. La représentation altéritaire du Même....103
2.3.2. Enracinement/Déracinement....107

2.3.3. Représentation identitaire du sujet régionaliste enraciné....112
2.4. Conclusion....117
CHAPITRE 3: A LA RECHERCHE DE L'ESPACE PARFAIT: L'UTOPISME COMME CONSERVATION/ÉLIMINATION DE L'ALTÉRITÉ....122
3.1. Introduction....122
3.1.1. Quelques définitions et l'évolution de l'utopie/utopisme....123
3.2. L'Utopisme libéral....129
3.2.1. Transformation de l'espace (social)....132
3.2.1.1. Homogénéïsation de l'espace social....134
3.2.1.2. Émergence de l'hétérogène....137
3.2.1.3. Le guillotinage ou la crainte de l'altérité....139
3.2.2. Le champ interdiscursif: Interpénétration des discours libéral, fasciste et scientifique....141
3.2.2.1. Discipline de fer....145
3.2.2.1.1. Structuration panoptique de l'espace....146
3.2.2.2. Nature/culture....148
3.3. L'Utopisme socialiste....152
3.3.1. Désaliénation de la quotidienneté....155
3.3.2. La grêve comme pratique de déstructuration sociale....161
3.3.3. Du "laissez-faire" libéral au "Il faut [se] rendre" socialiste....167
3.3.4. Altérité spatio-temporelle ou l'utopie d'évasion....171
3.4. L'Utopisme anarchiste....173

3.4.1. Discours anarchiste de la Commune....175
3.4.1.1. Associations libres....179
3.4.2. Retour à l'état de nature....180
3.4.2.1. Dissolution de la Culture....183
3.5. Conclusion....184
CHAPITRE 4: PHALLOCRATISME/FÉMINISME: L'INSCRIPTION DE L'ALTÉRITÉ/IDENTITÉ DE LA FEMME....193
4.1. Introduction....193
4.1.1. Aperçu historique du féminisme....197
4.2. La Femme exotique....203
4.2.1. Espace féminin=Prison....204
4.2.1.1. Habillement-voilement: Inviolabilité du micro-espace féminin....208
4.2.2. Dialectique féministe: Mariage (altéritaire)/Adultère (identitaire)....209
4.3. La Femme prolétaire: Nana ou la lutte de la femme contre son altérité....214
4.3.1. Représentation altéritaire de la femme....216
4.3.1.1. Domination de la femme par l'homme....218
4.3.2. (D)écrire le corps féminin: Représentation "féministe" du micro-espace du corps de la femme....220
4.3.3. La Lutte des sexes/lutte des classes....224
4.3.4. Auto-érotisme, prostitution, lesbianisme: Mécanismes de déterritorialisation du corps féminin....228
4.3.4.1. Transformation de l'espace privé en espace public....232

4.4. La Femme "scientifique":
Reconceptualisation phallocratique de la femme 233
4.4.1. Imperfection de l'Eve présente dans le cadre de l'imaginaire du XIX^{e} siècle 235
4.4.2. Recréation de la femme à l'image de l'homme 237
4.5. Conclusion 242
CONCLUSION 247
BIBLIOGRAPHIE 252
A. Romans analysés 252
B. Articles et ouvrages cités 253

LISTE DES SIGLES ET ABBRÉVIATIONS

A.	*Aziyadé*
CB.	*Colette Baudoche*
CMB.	*Les Cinq cents millions de la Bégum*
CQ.	*Un Capitaine de quinze ans*
Déb.	*La Débâcle*
Dér.	*Les Déracinés*
DS.	*Les Dieux ont soif.*
E. I.	*L'Étape, Tome 1*
E. II.	*L'Étape, Tome 2*
EF.	*L'Eve Future*
EL.	*L'Ennemi des lois*
G.	*Germinal*
I.	*L'Insurgé*
ML.	*Le Mariage de Loti*
N.	*Nana*
PB.	*Sur la pierre blanche*
PI.	*Pêcheur d'Islande*
RS.	*Le Roman d'un spahi*
T.	*Travail*
TM.	*Le Tour du monde en quatre-vingts jours*

RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUE

La documentation bibliographique est présentée de manière intégrale lors du premier renvoi à une référence. Toutes les références sont reprises dans la bibliographie

INTRODUCTION

> La question de l'espace, de sa représentation et de son organisation s'avérera déterminante autant pour penser les démarches de conquête ou de découvertes, que pour tenter de cerner le thème de l'altérité.
>
> *Francis Affergan*[1]

> La littérature peut explorer l'espace comme jamais les savants, les ingénieurs et les cosmonautes ne le pourront. L'espace extérieur est double en nous d'un espace intérieur et rien mieux que les mots n'a cette intime puissance pour pénétrer les abîmes qui relient notre individualité à l'immensité humaine perdue dans l'univers dont de confuses ondes de présence clignotent, spirituelles, luminescentes dans notre corps.
>
> *Chantal Chawaf*[2]

La maîtrise du temps et de l'espace a atteint son apogée avec la bourgeoisie. Cette maîtrise a ajouté à l'exploitation rationaliste de la nature la domination généralisée de l'existence sociale. Max Horkheimer et Théodor Adorno établissent le rapport entre ces deux éléments en disant que "what men want to learn from nature is how to use it in order wholly to dominate it and other men."[3] Le capitalisme et la Révolution industrielle ont facilité cette exploitation de la nature. Le nationalisme et l'impérialisme aussi, en divisant l'espace en centre et périphérie, et en établissant par là des rapports de pouvoir entre ceux qui consomment ces deux espaces, ont réalisé la domination de l'existence sociale et de la périphérie, au moyen de la colonisation. En tant que fonctionnement et développement d'un capitalisme national à l'échelle mondiale,[4] l'impérialisme a créé une grande mutation dans le dernier quart du XIX^{e} siècle. Cette mutation touche les relations à l'intérieur du centre ainsi que celles entre lui et la périphérie.[5]

Avant cette période fin de siècle, l'haussmannisation de Paris sous le Second Empire est l'une des indications de la maîtrise de l'espace par la bourgeoisie. Par ce projet de reconstruction de l'espace, la hiérarchisation de la société en riches et pauvres "s'inscrit aux yeux de tous dans les pierres même et dans l'asphalte de la cité."[6] Lors de la réalisation de ce projet, les ouvriers sont déplacés du centre de la ville et refoulés vers le nord et l'est de Paris. Par cette marginalisation, la transformation spatiale assume une importance politique. Cette importance politique de l'espace à l'époque se voit également dans l'introduction de la géographie comme discipline universitaire au lendemain de la guerre franco-prussienne, guerre dont la perte est attribuée en partie au manque de connaissance géographique des soldats.[7] L'essor de la science et de la technologie à l'époque, précisément à partir du Second Empire, a réorienté, par les inventions technologiques, la façon de penser et de vivre le temps et l'espace.[8]

La formation de l'Association internationale du Travail en 1864 marque une étape décisive dans l'éveil de la conscience populaire contre la domination dont les membres de cette classe sont les victimes. Cette émergence, sur le plan organisationnel et international, des voix des Autres de classe contre leur aliénation a pris une forme beaucoup plus concrète en France le 18 mars 1871, date de la proclamation de la Commune de Paris. Cette année marque un tournant décisif dans l'histoire socio-politique de la France: c'est l'année où le groupe marginalisé par le projet du baron Haussmann--les ouvriers--est redescendu au centre de la ville pour prendre le pouvoir et par là contester, avec succès, la maîtrise de l'espace réalisée par la bourgeoisie depuis la Révolution de 1789. Malgré sa brève durée, la Commune de Paris a permis à l'un des groupes hétérogènes de la société française de transformer, pour la première fois, l'espace urbain en espace révolutionnaire.[9] On voit

dans la Commune donc une sorte de lutte pour l'espace. 1871, qui marque le début du cadre temporel de cette étude, marque aussi le début d'une période de la redéfinition de la subjectivité. Pendant cette période (1871-1914), les Autres de classe (les prolétaires) et de genre (les femmes) ont commencé à lutter pour la légitimité politique et une représentation adéquate: une lutte contre l'altérité exclusive qui leur était imposée. En 1914, avec l'éclatement de la Grande Guerre, d'autres facteurs d'ordre mondial viennent éclipser les préoccupations nationales. La littérature et l'histoire ne sont pas constituées extérieurement l'une à l'autre, mais elles sont dans un rapport interne d'intrication et d'articulation.[10] A partir de ce principe, j'ai choisi cette période de l'émergence des voix contestataires des Autres sur le plan social pour voir comment ces voix se manifestent dans la pratique représentationnelle portant sur l'espace et l'altérité.

L'espace joue un grand rôle dans le roman du XIX^{e} siècle. Les romanciers de ce siècle accordent la même importance à la représentation spatiale qu'à celle des personnages.[11] Henri Mitterand a raison donc d'appeler Emile Zola "un grand romancier de l'espace."[12] Et Michael Issacharoff souligne davantage l'importance de l'espace chez ce romancier et d'autres en disant que Zola et les naturalistes s'intéressent au milieu social, urbain, en tant que prolongement de la personnalité de créatures fictives.[13] A la lumière de ces observations, on pourrait considérer d'autres romanciers du siècle comme "des romanciers de l'espace." J'aimerais étudier la spatialité romanesque--la représentation de l'espace dans le roman--comme mécanisme privilégié d'inscription de l'altérité dans le roman.

L'Histoire suit toujours plusieurs voies et doit être dite à plusieurs voix.[14] Ainsi, la représentation (construction discursive) de l'altérité de race, de classe et de genre par les discours dominants ne peut pas être

monolithique. D'autres voix émergent dans le texte pour subvertir de telles représentations. Mikhaïl Bakhtine considère le dialogisme comme faisant partie intégrante de tout projet de discursivisation: "L'orientation dialogique du discours est, naturellement, un phénomène propre à tout discours. C'est la fixation naturelle de toute parole vivante. Sur toutes ses voies vers l'objet, dans toutes les directions, le discours en rencontre un autre, 'étranger', et ne peut éviter une action vive et intense avec lui."[15] Le dialogisme bakhtinien reconnaît ainsi la juxtaposition constante du discours et du contre-discours. Iris Zavala en dit ceci: "Dialogics is a method of thinking as a whole and a rejection of worldviews that recognize the right of a higher consciousness to make decisions for lower ones, to transform persons into voiceless things."[16] Elle ajoute que "dialogic relations not only address the loud, recognizable boisterous dominant reigning voices, but the weak, not yet emerged, just beginning to ripen embryos of future world views as well."[17] Ce que Bahktine appelle discours étranger est ce que Richard Terdiman considère comme contre-discours, qui s'entrelace toujours dans le discours dominant. Ainsi, bien que le roman du dix-neuvième siècle soit un objet culturel qui raffermit et articule l'autorité de l'ordre établi,[18] on peut y dégager des voix de l'hétérogène qui subvertissent cette autorité. C'est ce que j'aimerais faire au moyen de l'analyse du corpus suivant: *L'Ennemi des lois* (1893), *Les Déracinés* (1897) et *Colette Baudoche* (1909) de Maurice Barrès; *L'Etape* (1902) de Paul Bourget; *Sur la pierre blanche* (1905) et *Les Dieux ont soif* (1912) d'Anatole France; *Aziyadé* (1879), *Le Roman d'un spahi* (1881), *Le Mariage de Loti* (1882) et *Pêcheur d'Islande* (1886) de Pierre Loti; *L'Insurgé* (1885) de Jules Vallès; *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* (1873), *Un Capitaine de quinze ans* (1878) et *Les Cinq cents millions de la Bégum* (1879) de Jules Verne; *L'Eve future* (1886) de Villiers de l'Isle-Adam; *Nana* (1880), *Germinal*

(1885), *La Débâcle* (1892) et *Travail* (1901) d'Émile Zola. Évidemment, un corpus de cette étendue a pour but de démontrer dans une gamme de discours souvent très différents les éléments constitutifs de la représentation du rapport "altérité-spatialité." Au lieu de viser l'étude exhaustive de quelques romans, je me propose de présenter au lecteur des exemples tirés du "champ littéraire" tel qu'il se présente à l'intérieur des jalons chronologiques.

Le roman fin-de-siècle se prête bien à l'étude de l'altérité/spatialité parce que: "In the *fin de siècle*, we find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion."[19] Les romans du corpus sont tous écrits par des Mêmes typiques: masculins, blancs et bourgeois. En les analysant donc on peut voir comment l'Autre--de genre, de race et de classe--est inscrit dans le discours du Même. On verra aussi comment cette inscription stéréotypée est subvertie par les voix émergentes et irrépressibles de l'Autre. Il existe une pluralité de discours dans ces romans, mais mon analyse portera essentiellement sur la représentation de l'Autre dans les discours exotique et colonialiste (premier chapitre), dans les discours nationaliste et régionaliste (deuxième chapitre), dans le discours utopique (troisième chapitre) et dans les discours phallocratique et féministe (quatrième chapitre). Chacun de ces chapitres pourrait faire l'objet d'une étude approfondie. Ce qui compte ici est l'articulation des quatre thématiques autour du couple notionnel *altérité/spatialité*, d'où le statut "représentatif" des chapitres et des textes étudiés.

Les théoriciens de la spatialité littéraire en ont deux conceptions principales: spatialité représentative[20] et spatialité représentée. Cette spatialité représentée, qui s'appelle aussi "spatialité évocatrice,"[21] est "(prise) dans le sens concret d'étendue, de lieux physiques où évoluent (les) personnages et

où se déroule l'intrigue."[22] Les théoriciens de la spatialité représentée[23] sont d'avis que l'espace n'est pas simplement une toile de fond sur lequel se dresse l'action du roman; il a une variété de fonctions par rapport aux autres niveaux du texte. Cet espace représenté n'est pas statique non plus, mais dynamique. Kristin Ross présente ce dynamisme de l'espace ainsi: "The analysis of social space, far from being reactionary or technocratic, is rather a symptom of a strategic thought and of what Tristan Tzara, speaking of Rimbaud, called an 'ethics of combat,' one that poses space as the terrain of political practice."[24] Elle observe que l'espace en tant que facteur social est toujours politique et stratégique. C'est une telle sorte d'espace que J. J. van Baak appelle "espace culturel," c'est-à-dire l'espace comme produit de l'homme et ayant par là une valeur sémiotique.[25]

L'espace est tellement important dans l'œuvre romanesque que l'on peut catégoriser un roman par le type d'espace qui y est représenté. C'est peut-être cette réalisation qui mène Henri Mitterand à remarquer que le roman narrativise l'espace, c'est-à-dire, il en fait une composante essentielle de la machine narrative.[26] L'espace joue un grand rôle dans la détermination du personnage romanesque. La façon dont le romancier situe ses personnages dans l'espace n'est jamais gratuite; elle peut avoir une signification idéologique, nous permettant de considérer ces personnages comme les Mêmes ou les Autres. On peut dire que si toute création artistique est production idéologique,[27] dans le cas du roman, son aspect spatial est l'un des plus importants véhicules de l'idéologique. On peut considérer l'espace romanesque comme un "signe idéologique."[28] Uri Eisenzweig[29] remarque que l'espace imaginaire d'un texte littéraire constitue le lieu privilégié où se dévoile une certaine idéologie. Claude Julien observe, à son tour, que "the literary game calls for ideology to be kept out of sight in the name of art, but

ideas naturally find many a hideout in the text they inform. And space, the novel's imagined world, is their privileged medium."[30] La représentation textuelle de l'espace a toujours des présupposés idéologiques: la domination de l'espace accomplie par la bourgeoisie au XIX^{e} siècle se manifeste dans le texte au moyen de la thématisation du contrôle exercé par les Européens sur leur espace et sur celui des autres.[31] L'impérialisme, mécanisme principal par lequel ce contrôle s'est exercé, "achieves the domination, classification, and universal commodification of all space under the aegis of the metropolitan center."[32] Cette réification a pris la forme de la transformation par l'Europe de l'espace étranger en espace colonial.[33] C'est ainsi que Kristin Ross constate que "space, as a social fact, as a social factor and as an instance of society, is always political and strategic."[34]

D'après Sandy Petrey, "there is a perspective within which history and texts are legitimately comparable, that furnished by ideology."[35] Il s'explique en disant que "the representations we form of our social situation in the actual world are fully commensurate with literary structures representing imagined situations in a fictional world; both achieve coherence through the internal principles of a signifying system."[36] Il établit ainsi un rapport entre le textuel et le social. Notre situation sociale dans le monde réel, c'est ce que Benjamin Hrushovski appelle le champ de référence externe: noms de lieux et de rues, événements et dates historiques, personnages historiques réels, etc.[37] Ce champ de référence externe constitue l'espace référentiel qui, selon Uri Eisenzweig,[38] est porteur de l'idéologique. Cet espace référentiel se présente de trois façons dans le roman: espace géographique réel, espace fictif créé par le romancier, et espace géographique réel portant un nom différent et qui est présenté comme purement fictif.[39] Je ne me bornerai pas, dans cette étude, à l'espace référentiel, empirique, l'espace comme organisation

culturelle de la nature.[40] J'en exploiterai également d'autres acceptions: espace cognitif, et le corps humain comme (micro)-espace. Un tel élargissement du sens de l'espace rendra l'analyse plus pertinente.

La représentation est une pratique de figuration, le travail de la mise en forme, mais c'est aussi le lieu où s'exprime un projet, en dernière analyse politique.[41] Des rapports de pouvoir soutiennent toute représentation identitaire/altéritaire. Dans l'abstrait, la relation *'moi* et *l'autre'* est relative et inversable, car le sujet connaissant n'occupe pas une place concrète dans l'existence.[42] Emmanuel Levinas reprend cette idée d'inversibilité en disant que l'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui. Il ajoute qu'il n'y a pas pour le sujet de place exceptionnelle. La relation entre l'un et l'autre devient ainsi celle de réciprocité totale.[43] Lorsqu'on passe de l'abstrait au concret, mais aussi dans le projet politique de la représentation, l'inversibilité cède le pas à l'irréversibilité:

> [...] au sein même de la relation avec l'autre qui caractérise notre vie sociale, l'altérité apparaît comme une relation non réciproque, [...] Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, 'la veuve et l'orphelin', alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique.[44]

C'est ce manque de symétrie qui rend l'espace toujours stratégique et politique.

Dans le premier chapitre intitulé "Le sujet périphérique et son espace: Représentation de l'altérité dans les discours exotique et colonialiste," j'étudierai les différences et les ressemblances dans les façons dont ces deux discours représentent l'Autre dans la périphérie. La représentation de la périphérie--exotique et/ou coloniale--par le Même ne peut pas être un choix

fortuit. Je suis d'accord avec Terdiman qu'une telle représentation spatiale pourrait être contre-discursive, et donc idéologique; il pourrait être un indice du rejet des valeurs du centre préconisées par le discours dominant:

> If the dominant discourse was the speech and writing of a France resolutely middle class, self-absorbed, and certain of its self-sufficiency, then in our period one of the most prominent and most influential of the counter-discourses mobilized to subvert it was what we might term the discourse of *everywhere else*: texts about the imagined or actual trips which would *remove* one from the place where the dominant so effortlessly exercised its domination.[45]

Ainsi, l'exotisme romanesque cesse d'être évasion pure et simple pour devenir une réaction contre le *statu quo*. Etant donné que c'est la subversion est le projet typique du contre-discours au dix-neuvième siècle,[46] nous allons essayer de montrer les mécanismes par lesquels elle fonctionne dans les discours exotique et colonialiste à travers la représentation spatiale.

Dans la pensée occidentale, l'Autre a toujours été thématisé comme une menace à supprimer. Cette thématisation ne se fait pas seulement dans les discours exotique et surtout colonialiste, mais aussi dans les discours nationaliste et régionaliste, comme on le verra dans le deuxième chapitre intitulé "L'inscription instable de l'identité/altérité dans les discours nationaliste et régionaliste." Ce chapitre portera sur les façons dont ces discours s'approprient le discours scientifique, voire biologique, pour exclure à la fois l'Autre national et l'Autre non-national.

Le côté positif de l'exotisme et le régionalisme ont trait à l'utopisme qui domine surtout la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Dans le troisième chapitre intitulé "A la recherche de l'espace parfait: L'Utopisme comme conservation/élimination de l'altérité," j'étudierai quelques-uns des projets utopiques de l'époque, pour voir comment ils s'opposent dans leur tentative

de réaliser l'espace parfait. J'insisterai sur la nature contre-discursive du discours utopique: moyen par lequel la voix de l'hétérogène émerge contre le discours dominant.

Dans le quatrième chapitre intitulé "Phallocratisme/féminisme: L'inscription de l'altérité/identité de la femme," la représentation altéritaire de la femme sera étudiée et remise en question. Sans étudier des textes ouvertement féministes, je montrerai comment même dans la représentation de la femme par l'homme, par le phallocrate, le discours féministe émerge dans le texte pour subvertir les images stéréotypées que les sujets masculins font des sujets féminins.

La notion d'interdiscursivité--interaction et influences réciproques des axiomatiques de discours contigus ou homologues[47]--s'avère indispensable à cette étude, étant donné que les différentes sortes d'altérité et de spatialité identifiées ci-dessus s'interpénètrent. La remarque suivante de Benita Perry sert d'appui à cette observation:

> Deconstructing the texts of late nineteenth-century imperialism will reveal the ingenious use and permutation of race, class, sexual, ethical and nationalist discourses in the West's representation of itself as possessing a knowledge and a moral authority that was its entitlement to exercise global power: a race/class/ethical discourse--Europe's right and duty to appropriate the bounty of nature wasted by the natives to benefit its industrial classes and feed its hungry; a utilitarian discourse joined to a teleological one--Europe's obligation to exploit the world's natural and labour resources in the interest of promoting international progress; a racial/sexual discourse--the natives' unfitness for organizing a rational society and exercising self-government because of their teeming sexual proclivities and unlicensed sexual performance [...]; a nationalist/utopian discourse--the divinely ordained task of Europeans to rule, guide and elevate backward peoples as a trust for civilization.[48]

Cette observation montre que la représentation de l'altérité se fait à l'aide d'un champ discursif--l'ensemble de formations discursives qui se trouvent

en relation de concurrence, au sens large, et se délimitent donc pour une position énonciative dans une région donnée.[49] Chacun de mes chapitres portera, toutefois, essentiellement sur un espace discursif--un sous-ensemble du champ discursif qui lie au moins deux formations discursives dont il est permis de penser qu'elles entretiennent des relations privilégiées, cruciales pour la compréhension des discours concernés.[50] Tout en étudiant séparément les différentes représentations de l'altérité, j'indiquerai au long de ce travail les fils conducteurs qui lient un chapitre à l'autre, dans le but d'établir le champ discursif qui se crée autour du couple notionnel *altérité/spatialité*.

NOTES DE L'INTRODUCTION

[1]Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987, 33.
[2]Chantal Chawaf, *Le Corps et le verbe: La Langue en sens inverse*, Paris: Presses de la Renaissance, 1992, 80.
[3]Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder and Herder, 1972, 4.
[4]Michel Beaud, *Histoire du capitalisme: 1500-1980*, Paris: Éditions du Seuil, 1981, 201.
[5]Jacques Thobie, *La France impériale: 1880-1914*, Paris: Éditions Mégrelis, 1982, 8.
[6]Edith Thomas, *Les Pétroleuses*, Paris: Éditions Gallimard, 1963, 17.
[7]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, 86.
[8]Stephen Kern, *The Culture of Time and Space: 1880-1918*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, 1.
[9]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 4.
[10]Etienne Balibar et Pierre Macherey, "Sur la Littérature comme forme idéologique: Quelques hypothèses marxistes," *Littérature* 13(1974): 33.
[11]Cité par Edward Marcotte dans "The Space of the Novel," *Partisan Review* 41(1974): 264.
[12]Henri Mitterand, "Pour une poétique de l'espace romanesque: L'Exemple de Zola," in Robert Lethbridge and Terry Keefe, eds. *Zola and the Craft of Fiction*. Leicester, London & New York: Leicester University Press, 1990, 80.
[13]Michael Issacharoff, "Qu'est-ce que l'espace littéraire?" *L'Information littéraire* 3 (1978): 117.
[14]Jacques Thobie, *La France impériale*, 7.
[15]Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, trad. Daria Olivier, Paris: Éditions Gallimard, 1978, 102,
[16]Iris M. Zavala, "Bakhtin and Otherness: Social Heterogeneity," *Critical Studies* 2, nos. 1 & 2 (1990): 86.
[17]Iris M. Zavala, "Bakhtin and Otherness," 87.
[18]Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf Inc. 1993, 77.
[19]Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, 1.
[20]C'est surtout G. Genette qui la concoit ainsi dans "La Littérature et l'espace," in *Figures II*. Paris: Editions du Seuil, 1969, 43-48. Il conçoit cette spatialité comme une spatialité du langage en tant que système, une spatialité de la littérature dans son ensemble. Pour lui, la bibliothèque est le plus clair et le plus fidèle symbole de la spatialité de la littérature.
[21]Michel Butor, "L'Espace du roman," in *Répertoire II*, Paris: Editions de Minuit, 1964, 45.
[22]R. Bourneuf, "L'Organisation de l'espace dans le roman," *Etudes Françaises* 3, no. 1 (1970): 78. La définition suivante de Denis Bertrand rejoint celle de Bourneuf: "L'espace du récit n'est autre que l'espace du sujet inscrit dans le récit" (Denis Bertrand, *L'espace et le sens: "Germinal" d'Emile Zola*, Paris-Amsterdam: Éditions Hadès-Benjamins, 1985, 142).
[23]Signalons parmi ces théoriciens, Jeffrey Smitten ("Approaches to the Spatiality of Narrative," *Papers on Language and Literature* 14 (1978): 314); Gabriel Zoran ("Towards a Theory of Space in Narrative," *Poetics Today* 5(1984): 309-335); Edward Marcotte ("The Space of the Novel," *Partisan Review* 41(1974): 262-272); Lennard J. Davis ("Known Unknown Locations: The Ideology of Novelistic Landscape in *Robinson Crusoe*," *Sociocriticism* 4-5(1986-87): 87-113); Hugo Caviola (*In the Zone: Perception and Presentation of Space in German and American Postmodernism*. Basel, Boston, Berlin: Birkhauser Verlag, 1991); W. J. T. Mitchell ("Spatial Form in Literature: Toward a General Theory," *Critical Inquiry* 6, no. 3(1980): 539-567); S. Spencer *Space, Time and Structure in the Novel*, New York: New York University Press, 1971); Kristin Ross (*The Emergence of Social Space*).
[24]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 8.

[25]J. J. van. Baak, *The Place of Space in Narration. A Semiotic Approach to the Problem of Literary Space. With an Analysis of the Role of Space in I. E. Babel's "Konarmija"*, Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 1983, 37.

[26]Henri Mitterand, *Le Discours du roman*, Paris: Presses Universitaires de France, 1980, 212.

[27]Claude Duchet, éd., *Sociocritique*, Paris: Editions Fernand Nathan, 1979, 3.

[28]Ce terme est de Reis Carlos "Le Discours de l'idéologie," *The Canadian Journal of Research in Semiotics* 8(1980-1981): 149. Il entend par "signe idéologique" "tout élément qui, se soumettant à une formulation textuelle d'incidence esthético-littéraire et à une certaine pratique combinatoire (dimension syntaxico-signifiante), renvoie à des signifiés d'ordre axiologique, (dimension sémantique) qui visent de façon plus ou moins explicite la situation historique et les coordonnées politiques et sociales de ses interprètes (dimension pragmatique)."

[29]Uri Eisenzweig, "L'Espace imaginaire du texte et l'idéologie: Propositions théoriques," in Claude Duchet, éd., *Sociocritique*. 183.

[30]Claude Julien, "Space and Civil Rights Ideology: The Example of Chester Himes's *The Third Generation*," *Sociocriticism* 4-5(1986-1987): 143.

[31]L. J. Davis, "Known Unknown Locations," 88.

[32]Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978, 78.

[33]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 4.

[34]Kristin Ross. *The Emergence of Social Space*, 9.

[35]Sandy Petrey, *History in the Text: "Quatrevingt-treize" and the French Revolution*, Amsterdam: John Benjamins B. V., 1980, 2.

[36]Sandy Petrey, *History in the Text*, 2. Il importe d'ajouter qu'avant d'arriver à cette observation, Petrey donne une définition antiréférentielle du texte: "A text is a self-contained signifying whole. Its communicative power derives solely from the abstract structures which constitute different literary codes, all of which are semiotic entities whose components convey meaning by virtue of purely internal relationships among themselves" (*Ibid.* 1). On constate donc chez lui une évolution de la position formaliste à la position sociocritique.

[37]Benjamin Hrushovski, "Présentation et représentation dans la fiction littéraire," *Littérature* 57(1985): 10. Il identifie un deuxième champ: champ de référence interne, le seul dont les Formalistes tiennent compte.

[38]Uri Eisenzweig, "L'Espace imaginaire," 183.

[39]Lennard J. Davis, "Known Unknown Locations," 89.

[40]A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette, 1979, 133.

[41]Sherry Simon, "Espaces incertains de la culture," in Sherry Simon, éd., *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal: Éditions XYZ, 1991, 25.

[42]Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique de la crêation verbale*, Alfreda Aucouturier, trans., Paris: Éditions Gallimard, 1984, 45.

[43]Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier: Fata Morgana, 1979, 74-75.

[44]Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, 75. Cette irréversibilité se voit également dans d'autres définitions de l'altérité. Pour Christian Jacob, par exemple, "on ne peut concevoir l'altérité que comme une combinatoire finie d'écarts, de différences et d'inversions par rapport à un modèle" (Christian Jacob, "La Mer Erythrée: Un champ de spéculations ethnographiques," in Ilana Zinguer, éd. *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient*. Genève: Editions Slatkine, 1991, 93). Gérard Deledalle aussi a une conception semblable de l'altérité. Ce qu'il appelle altérité *univoque*, c'est "cette figure d'altérité (qui) pose le moi comme fondement de l'être et rejette dans l'altérité tout ce qui n'est pas l'être-moi" (Gérard Deledalle, "L'Altérité vue par un philosophe sémioticien," in Ilana Zinguer, éd., *Miroirs de l'altérité*, 16). Il distingue deux autres figures de l'altérité: l'altérité *réciproque*, le respect par soi de l'identité de l'autre et le respect exigé de la part de l'autre de l'identité de soi; et l'altérité inverse, qui fait de l'altérité le fondement de l'être, de mon être et non pas de l'être de l'autre; par exemple, un voyageur qui fuit son groupe et tente de s'intégrer à un autre groupe (16).

[45]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-century France*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, 227.
[46]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 87.
[47]Marc Angenot, "Intertextualité, interdisursivité, discours social," *Texte* 2 (1983): 107.
[48]Benita Perry, "Problems in Current Theories of Colonial Discourse," *Oxford Literary Review* 9, 1-2(1987), 53-54.
[49]Dominique Maingueneau, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris: Hachette, 1987, 85.
[50]Dominique Maingueneau, *Nouvelles tendances*, 85.

CHAPITRE 1

LE SUJET PÉRIPHÉRIQUE ET SON ESPACE: REPRÉSENTATION DE L'ALTÉRITÉ DANS LES DISCOURS EXOTIQUE ET COLONIALISTE

> Le processus d'idéologisation [...] consiste en une extrapolation-réduction. L'idéologie transforme en absolu un concept partiel et une vérité relative.
>
> *Henri Lefebvre*[1]

1.1. Introduction

D'après Minh-Ha Trinh, "A conversation of 'us' with 'us' about 'them' is a conversation in which 'them' is silenced. 'Them' always stands on the other side of the hill, naked and speechless, barely present in its absence."[2] Cette imposition du silence à l'Autre dans sa représentation par le Même affirme le bien-fondé de l'opinion d'Edward Said selon laquelle la représentation se fait toujours dans un contexte politique, "a context that is primarily imperial."[3] La colonisation étant un projet impérialiste, on ne peut pas disputer la nature politique du discours colonialiste. Mais est-ce que la représentation des "Autres" par "Nous" est tellement totalitaire pour faire taire les "Autres"? Voilà la question à laquelle j'aimerais m'adresser dans ce chapitre en étudiant la représentation de l'Autre et de l'espace de l'Autre dans les discours colonialiste et exotique tel qu'ils s'élaborent dans le corpus suivant: *Le Roman d'un spahi* (1881) et *Le Mariage de Loti* (1882) de Pierre Loti, *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* (1873) et *Un Capitaine de quinze ans* (1878) de Jules Verne. Les romans de ce corpus traitent du rapport entre le Même et l'Autre dans l'espace colonial ou exotique. Il s'y effectue ainsi une représentation transculturelle.

Nicholas Dirks *et al.* font remarquer à propos d'une telle représentation: "The politics of cross-cultural representation, whether historical, literary, or anthropological, has been a colonial politics, [...] the construction of otherness and difference has [...] been linked to projects of rule and domination."[4] Malgré la domination qu'implique la construction de l'altérité, le discours dominant n'arrive pas à faire taire la voix de l'Autre dans le texte. Cette étude vise à montrer les mécanismes par lesquels la voix du sujet périphérique, colonial ou exotique, émerge dans le texte romanesque.

Pour ce faire, je me servirai de la notion de "discours/contre-discours." Richard Terdiman définit les discours comme: "The complexes of signs and practices which organize social existence and social reproduction. In their structured, material persistence, discourses are what give differential substance to membership in a social group or class or formation, which mediate an internal sense of belonging, an outward sense of otherness."[5] Les contre-discours sont "the principal discursive systems by which writers and artists sought to project an alternative, liberating *newness* against the absorptive capacity of those established discourses."[6] Après avoir defini ces termes, Terdiman observe que les deux s'imbriquent toujours l'un dans l'autre; il s'engage entre eux une sorte de lutte: "For every level at which the discourse of power determines dominant forms of speech and thinking, counter-dominant strains challenge and subvert the appearance of inevitability which is ideology's primary mechanism for sustaining its own self-reproduction."[7] On verra comment cette imbrication et la subversion résultante s'effectuent dans les romans du corpus.

1.1.1. Capitalisme-impérialisme-colonialisme: Phénomènes de déterritorialisation

De 1815 à 1914, la colonisation de l'espace mondial a augmenté de 50% (de 35% à 85%). Entrepris surtout par la Grande Bretagne et la France, cet expansionnisme s'est porté essentiellement sur l'Afrique et l'Asie.[8] C'est le capitalisme qui est à la base de cet effort d'expansion: il transforme le monde entier en propriété privée à posséder par quiconque a les moyens d'entreprendre un voyage de découverte outre-mer. A partir de 1871, ce projet d'appropriation de l'espace cesse d'être un projet purement capitaliste pour devenir un projet impérialiste. Mary Evelyn Townsend en dit ceci:

> In the years since 1871, [...] an extraordinary co-operation of the state and private enterprise has taken place, and never before have their interests been so closely identified. It has been the age of industrial capitalism, and wherever the capitalists penetrated, the state has stood ready to protect and foster their adventures abroad with all the improved modern machinery of force, diplomacy and economic control at its disposal. So invincible proved the alliance that the modern map of empire is the result.[9]

Cette carte moderne de l'empire n'est que la représentation visuelle de la construction de l'espace comme espace colonial, construction entreprise par l'Europe à la fin du dix-neuvième siècle.[10] Mary Louise Pratt constate, au sujet du capitalisme industriel, que "As an ideological construct, it makes a picture of the planet appropriated and redeployed from a unified, European perspective."[11] Cette construction idéologique ne transforme pas seulement la planète en image à dominer par le regard, mais aussi les systèmes existants. Klaus Theweleit a raison de la considérer comme agent provocateur de déterritorialisation: "it dissolved every previous order and code (religious, scientific, philosophical), altering their functions and rendering them obsolete. It opened up new worlds, made new areas accessible, created new

avenues for the deployment of human bodies, thoughts, and feelings."[12] La violence que cette déterritorialisation implique se manifeste également dans l'impérialisme. Gayatri Chakravorty Spivak est d'avis que l'histoire de l'impérialisme est "the epistemic violence that constituted/effaced a subject that was obliged to cathect (occupy in response to a desire) the space of the imperialists' self-consolidating other."[13]

Le colonialisme est une variante de l'impérialisme; le premier s'imbrique toujours dans le deuxième, à tel point qu'il y a toujours une structure impérialiste fondamentale de appropriation coloniale.[14] Cette imbrication se voit dans la définition qu'Edward Said donne des deux termes. Il définit l'impérialisme comme "the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan center ruling a distant territory." Et le colonialisme, "which is almost always a consequence of imperialism, is the implanting of settlements on distant territory."[15] La façon dont Malek Alloula représente le colonialisme en Orient suffit pour communiquer la violence implicite: "L'Orient n'est plus province de rêve. Il est déjà devenu plus proche depuis le milieu du XIX^{e} siècle. Le colonialisme l'annexe, le fait sien par droit de guerre, le ligote par les mille liens de l'exploitation, et le livre à des métropoles grosses mangeuses de matières premières, anthropophages."[16] Ce qui est vrai pour l'Orient est vrai pour d'autres espaces colonisés. Notons, à cet égard, que la conquête française d'Algérie, commencée en 1830, est moins une conquête qu'une déformation de l'ordre social.[17]

A cause de la déterritorialisation qu'il a provoquée et la modernité qu'il a apportée, le capitalisme a fait perdre à l'Europe certaines valeurs. L'objet principal de l'exotisme, c'est d'aller chercher ailleurs ces valeurs perdues. Ce but distingue donc l'exotisme du colonialisme. La cognition, la narration et l'idéologie sont toujours liées dans un flux dynamique: la façon

dont un sujet perçoit un objet se voit dans la représentation qu'il en fait, et cette représentation porte des jugements de valeur sur l'objet en question. La représentation transculturelle qui se fait dans les romans du corpus confirme cette observation, comme on le verra dans l'analyse qui suit. L'étude de la représentation de l'Autre colonial/exotique montrera comment le processus d'idéologisation, qui se veut réducteur, est subverti dans la textualisation. Cette subversion fait émerger la voix contestataire de l'Autre.

1.2. L'Espace de l'Autre comme exil

La définition de l'espace social colonial se caractérise par la violence, sur laquelle porte l'entreprise coloniale elle-même, comme nous venons de le voir. Elle porte sur la hiérarchisation rigide de l'espace pour justifier l'objectif du discours colonialiste: "The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction."[18] Pour faire une construction idéologique de l'altérité, le discours colonialiste se sert de la notion de fixité.[19] Cette fixité se voit dans la narration de l'histoire du *Roman d'un spahi*.

Jean Peyral, jeune soldat français âgé de 22 ans, est envoyé par l'armée française au Sénégal, pour y faire son service militaire. Fatou-gaye, une jeune Sénégalaise, devient sa maîtresse. Un jour, il apprend dans une des nombreuses lettres que sa mère lui écrit le mariage prochain de sa fiancée. Il décide donc de retourner dans les Cévennes pour embrasser ses vieux parents et revenir ensuite définitivement au Sénégal, auprès de sa maîtresse et du fils qu'elle lui a donné. Mais à ce moment, la guerre éclate contre le grand roi noir, Boubakar-Ségou. Jean est tué pendant cette guerre, Fatou-gaye découvre

son cadavre et, sur le champ de bataille, elle étouffe son enfant et s'empoisonne.

L'action du roman se déroule en pleine conquête coloniale.[20] Martine Astier-Loutfi considère ce roman comme "la plus caractéristique et la plus valable des œuvres consacrées au soldat colonial à l'époque de l'expansion."[21] L'observation de Tzvetan Todorov fait écho à celle d'Astier-Loutfi: "Avec ce livre, écrit au moment de la grande expansion coloniale française, Loti fixe pour les cent ans à venir [...] les grands traits du roman colonial."[22]

Par le mouvement de Jean de France au Sénégal, deux espaces se créent dans le roman: le centre et la périphérie. Ce mouvement du centre à la périphérie constitue, dans le discours colonialiste, une démonstration du pouvoir idéologique.[23] Zohreh T. Sullivan explique ainsi la portée idéologique de ce mouvement: "Empowered by language and his civilisation, the European could define, erase, exoticize, and violate the people and space he entered."[24] La profession militaire de Jean fait de lui un agent dont la métropole se sert pour exercer son pouvoir sur la périphérie. L'espace colonial est représenté comme un exil où Jean se trouve obligé de passer cinq ans. L'unité lexicale "exil" même indique la position énonciative du narrateur: il appuie l'idéologie colonialiste qui représente l'espace colonial comme "exil," caractérisé par la contrainte, cela implique que celui du centre est "royaume," espace de bonheur, de liberté. Ce mot "exil" et d'autres descriptions de l'espace--climat maudit (*RS.* 17), grand pays brûlé (*RS.* 18), pays déshérité de Dieu (*RS.* 31)--relèvent de ce que Henk Vynckier appelle un discours "catabatique" [du grec *katabainein*, c'est-à-dire "marcher vers le bas, descendre"], destiné à faire une coloration infernale de la périphérie.[25]

1.2.1. Verticalité/horizontalité: Rapports de pouvoir dans la consommation de l'espace

A. J. Greimas constate que: "L'étendue [...] peut être considérée comme la *substance* qui, une fois informée et transformée par l'homme, devient l'espace."[26] Cette transformation fait de l'espace une construction douée de signification. La notion traditionnelle de l'espace comme un vide inerte cède le pas ainsi à une nouvelle formulation qui le considère comme actif et plein de signification. C'est pour cette nouvelle conception de l'espace que Stephen Kern propose le terme "positive negative space."[27] L'espace est toujours informé et transformé par l'homme. Ainsi informé par l'homme, l'espace devient espace social, ou espace culturel: toute propriété ou manifestation de l'espace ayant une signification anthropologique et recevant ainsi une valeur sémiotique.[28] A. J. Greimas le considère comme une construction qui ne choisit pour signifier que telles ou telles propriétés des objets "réels", que l'un ou l'autre de ses niveaux de pertinence.[29]

Le narrateur du *Roman d'un spahi* représente les occupants de la vieille petite maison de Samba-Hamet ainsi: "En bas, une vieille négresse horrible, nommée Coura-n'diaye [...] En haut, était une vaste chambre carrée" (*RS*. 7). C'est cet appartement haut qui appartient à Jean, le Même. Le niveau de pertinence dont cette représentation spatiale se sert pour signifier, c'est celui de verticalité--"en bas/en haut." Ces indications spatiales sont loin d'être des déictiques purs et simples de l'espace par rapport aux personnes qui l'occupent, comme l'observation suivante de J. J. van Baak le montre: "Besides giving neutral spatial orientations, verticality, particularly when contrasted with horizontality, appears to be the universal axis for the ideological modelling of hierarchies and hierarchical or graded values."[30] Ajoutons à cette indication de la verticalité celle de l'horizontalité, pour

rendre plus révélatrice la dimension idéologique d'une telle représentation spatiale chez Loti: "En bas, de grandes cours, où venaient s'accroupir dans le sable les chameaux et les Maures du désert, où grouillait un bizarre mélange de bétail, de chiens, d'autruches et d'esclaves noirs" (*RS.* 46). Il s'agit de la maison de Cora dans le même roman. Étant donné que ce sont des animaux et des esclaves qui sont en bas ici, Coura-n'diaye se voit accorder le statut d'animal ou au moins celui d'esclave (j'y reviendrai). Cette représentation spatiale établit entre Jean et Coura-n'diaye le rapport de dominant à dominée.

Il importe de signaler, toutefois, que le partage du même micro-espace n'implique pas nécessairement que le rapport de pouvoir entre les sujets qui le consomment cesse d'exister; dans ce même espace, les rapports de verticalité ou d'horizontalité peuvent subsister: "[...] Jean dormait, étendu sur son tara, [...] son *laobé* jaune était couché près de lui [...] Et Fatou-gaye était aux pieds de Jean, par terre" (*RS.* 121-122). Etant donné que le *laobé* jaune partage le tara avec Jean, et que Fatou-gaye occupe une position doublement inférieure--horizontalement et verticalement--à Jean et au chien, on pourrait se demander si elle n'est pas inférieure aux deux. Même quand Jean et Fatou-gaye partagent le tara, elle occupe une position horizontalement inférieure: "Endormi sur son tara, avec son esclave couchée à ses pieds, Jean a je ne sais quelle nonchalance superbe, quel faux air de prince arabe" (*RS.* 124). Loin d'être une affaire d'égalité, le rapport entre Jean et Fatou-gaye est celui de maître à esclave. A cause d'un tel rapport, elle s'approche de Jean, à genoux, pour le servir (*RS.* 130), ce qui constitue un faire altéritaire de la part de Fatou-gaye. La verticalité qu'implique la superposition des unités spatiales et des personnages établit une relation paradigmatique entre les unités micro-spatiales. Mais, contrairement à la situation linguistique, où ce rapport signale l'équivalence entre les unités qu'il lie, dans le contexte social représenté dans

les textes cités, il s'agit plutôt d'un rapport de domination de l'Autre par le Même. Toutefois, par les mots "faux air," le narrateur (ou la voix de l'Autre) commence à mettre en question ce rapport de domination.

L'horizontalité, au contraire, établit un rapport syntagmatique entre ces unités spatiales, et pourrait faire penser à un rapport d'égalité, suggéré par le manque de hiérarchie. Mais l'espace n'étant qu'un signifiant informé par l'homme, le signifié, la juxtaposition peut, du point de vue social, ne pas signifier le nivellement. Nous pouvons avoir affaire à la hiérarchisation.

Même sans la juxtaposition des unités spatiales, le discours colonialiste est capable de représenter cette opposition. Dans *Le Roman d'un spahi*, la description de la procession lors de la fête militaire pour célébrer les nominations et les médailles arrivées de France permet au narrateur de rapprocher les Mêmes et les Autres d'une façon qui ne cache pas ses intentions:

> Par les rues, on a vu circuler en uniforme tous les hommes valides de la garnison, marins, spahis ou tirailleurs. - On a vu des mulâtres et des mulâtresses en habits des grands jours; les vieilles *signardes du Sénégal* (métis de distinction), raides et dignes avec leur haute coiffure de foulard madras [...] et les jeunes *signardes*, en toilettes de notre époque, [...] Puis deux ou trois femmes blanches en toilettes fraîches; et, derrière elles, comme repoussoir, la foule nègre couverte de grigris et d'ornements sauvages: tout Guet-n'dar en tenue de fête (*RS*. 168).

Nous sommes loin du carnaval qui est le triomphe d'une sorte d'affranchissement provisoire de la vérité dominante et du régime existant, d'abolition provisoire de tous les rapports hiérarchiques, privilèges, règles et tabous.[31] Il s'agit plutôt d'une fête officielle, où les distinctions hiérarchiques sont soulignées pour consacrer l'inégalité. La hiérarchie se maintient non seulement au moyen du placement sur l'axe horizontal, mais aussi au niveau vestimentaire: par ces deux critères, les Autres (la foule nègre) sont

présentés comme inférieurs aux Mêmes (les femmes blanches); les ornements sauvages sont indices de leur sauvagerie, tandis que les toilettes fraîches, et surtout l'uniforme, symbolisent la civilisation du Même. Cette représentation des groupes consommant l'espace social contient une autre indication d'altérité: après avoir employé l'article défini ou indéfini pour désigner quelques groupes, et même en indiquer l'effectif au moyen de nombres précis, le narrateur parle, en dernier lieu, de "la foule nègre." La remarque de N. Chabani Manganyi indique la portée altéritaire d'une telle représentation: "Power has come into its own and, [...] from then on the inscription of Otherness includes an absence of individuality because the *subject* has arisen in its place. The black man is constituted individually as though he was part of a permanent mob."[32] La représentation des Autres en foule, ce que le narrateur fait fréquemment dans *le Roman d'un spahi*, devient un mécanisme narratif qui prive les sujets périphériques de leur identité. L'image zoomorphique accentue cette privation d'identité.

1.2.2. La Représentation animale comme critère d'altérité

La représentation de l'homme comme animal sert à souligner son altérité. Seamus Deane constate à ce sujet: "The definition of otherness, the degree to which others can be persuasively shown to be discordant with the putative norm, provides a rationale for conquest."[33] C'est l'hégémonie qui établit la norme en question et s'en sert pour exclure l'Autre. Marc Angenot l'appelle, à juste titre, un ethnocentrisme,[34] appellation qui est fort à propos lorsque l'exclusion hégémonique porte essentiellement sur la périphérie. L'une des façons dont ceux du centre, de la métropole, ont exercé ce pouvoir hégémonique, c'est de considérer les déviants, qui ne se conforment pas à la norme, ceux de la périphérie, comme des bêtes. Tzvetan Todorov fait

l'observation suivante au sujet des colonisateurs: "Le massacre est [...] intimement lié aux guerres coloniales, menées loin de la métropole. Plus les massacrés sont lointains et étrangers, mieux cela vaut: on les extermine sans remords, en les assimilant plus ou moins aux bêtes."[35] Cette catégorisation de bêtes permet à ceux du centre, qui sont en position de domination, de penser la différence, voire l'infériorité, de ceux de la périphérie. En assimilant les Autres aux bêtes, les Mêmes les rendent inférieurs à eux-mêmes, les excluent du règne humain, et justifient ainsi leur tentative de les garder en position de dominés. Pierre Bourdieu explique la situation en termes de luttes des classements:

> Les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale, c'est-à-dire à propos de propriétés (stigmates ou emblèmes) liées à *l'origine* à travers le lieu d'origine et les marques durables qui en sont corrélatives, [...] sont un cas particulier des luttes de classements, luttes pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, *de faire et de défaire les groupes*.[36]

Ayant gagné ces luttes pour le monopole de faire voir et de faire croire, le Même s'arroge le droit de représenter l'Autre comme bon lui semble. Dans *Le Roman d'un spahi*, le fait que le *laobé* jaune de Jean Peyral se couche près de lui sur son tara tandis que Fatou-gaye se couche par terre montre que, dans la perception de Jean, Fatou-gaye est inférieure au *laobé*. Mais si nous mettons de côté le critère de verticalité, qui est en jeu ici, pour tenir compte du fait que le *laobé* prend la place, sur le tara, qui appartient à Fatou-gaye, en tant qu'amante de Jean, nous pouvons y voir une tentative de mettre Fatou-gaye et le *laobé* sur un pied d'égalité. Le narrateur du *Roman d'un Spahi* fait observer à ce propos: "Il la considérait, du reste, comme un être *inférieur*, l'égal à peu près de son *laobé* jaune" (*RS*, 179). Même le dévouement de la

jeune femme pour Jean ressemble à un dévouement de chien pour son maître (*RS.* 179). Le nom que Jean Peyral donne à Fatou-gaye affirme qu'il la perçoit comme un animal: un bizarre nom yolof qui signifie *petite fille singe* (*RS.* 165). Sa position énonciative de raciste-impérialiste, désireux de marginaliser le sujet périphérique, se voit dans sa réponse à la protestation de Fatou-gaye contre ce nom: "*--Toi tout à fait même chose comme singe"* (*RS.* 166). Cette conviction provient du fait que le dehors noir et le dedans rose des mains de Fatou causent à Jean "une vilaine impression froide de patte de singe"[37] (*RS,* 164). Ce nom même signale que Jean traîte Fatou-gaye "in a mode of impersonality in spite of [her] immediate corporeal presence."[38] Cette représentation animale s'applique également à tous les Autres qui portent, selon Jean, le même masque simiesque (*RS.* 102). Le khassonké que Jean voit déguerpir par la fenêtre de son appartement est "une espèce de grand gorille noir" (*RS.* 243) et les piroguiers ont des faces de gorilles (*RS.* 3). Si le narrateur du *Roman d'un spahi* compare les Autres à des singes, il ne fait qu'exploiter un topos existant: "L'identification burlesque du Nègre au singe [était] au XIX^{e} siècle un des leitmotifs du racisme littéraire."[39] Le discours colonialiste se sert donc de ces métaphores animales pour exclure l'Autre du royaume des hommes et par là même justifier l'appropriation de son espace.

Un autre roman dans lequel cette représentation animale de l'Autre abonde est *Un Capitaine de quinze ans* (voir le résumé à la page 41). Négoro, l'un des personnages principaux de ce roman, appelle les Noirs qui lui sont vendus comme esclaves "ces brutes qui nous arrivent de l'intérieur" (*CQ.* 284), et ils sont traités comme des brutes: "Après avoir été poussés en avant comme un troupeau, ils allaient être enfermés dans ces baracons, dont les fermiers d'Amérique n'eussent pas voulu pour étables" (*CQ.* 284). Dans un rapport de pouvoir, c'est toujours la norme du dominant qui sert de point de

repère au dominant et au dominé, parce que le premier impose son système de valeurs au dernier. C'est ainsi que le narrateur eurocentrique pose la question rhétorique: "Ne peut-on les nommer ainsi, ces malheureux, qui n'étaient pas autrement traités que des animaux domestiques?" (*CQ*. 398). A part les esclaves, d'autres membres de l'espace social de l'Autre sont également représentés comme des bêtes. Même le plus haut placé dans cet espace, le roi Moini Loungga ressemble à un vieux singe arrivé au terme de l'extrême vieillesse (*CQ*. 402); le roi et ses sujets sont des singes en délire (*CQ*. 412). Et le narrateur dit au sujet du mgannga (le sorcier) et de la foule qui le suit: "La foule le suivait en imitant ses mouvements. On eût dit une troupe de singes suivant un gigantesque quadrumane" (*CQ*. 478); les cannibales sont des bêtes fauves (*CQ*. 501), un cliché dont la classe dominante se sert à l'époque pour désigner la classe ouvrière. Ces métaphores zoomorphes ont toujours pour effet la hiérarchisation de l'espace social. Le narrateur met l'accent sur cette hiérarchisation en disant: "Ces sauvages, placés au dernier degré de l'humanité, n'apparaissent que la nuit hors de leurs trous comme des animaux hors de leur tanière" (*CQ*. 501). Ainsi, la sauvagerie et l'animalité se rejoignent. On a affaire à des clichés dont le discours dominant se sert pour représenter les colonisés.[40] Cette représentation animale indique également la dominance du modèle organiciste, biologique, dans le discours social du XIX^{e} siècle.

1.2.3. Transformation de l'espace de l'Autre

Le discours colonialiste se caractérise par la fixité, comme nous l'avons déjà vu. Pour réaliser cette représentation rigide de l'Autre, ce discours ne lui accorde aucune autonomie: "Nineteenth-century colonialism [...] first asserts itself as a global phenomenon--one that inevitably, and irreparably puts into

question the Other's autonomy, absorbing this Other into the body of the Same and thereby effacing the very ground of exoticism."[41] Cette mise en question de l'autonomie de l'Autre mène au rejet de cette autonomie; la différence cède le pas à la déviance: l'Autre cesse d'être simplement différent du Même pour devenir déviant par rapport à la norme imposée par le Même. Le but principal de l'entreprise coloniale étant l'assimilation des colonisés et la domination de l'espace de l'Autre, ce dernier est considéré comme un déviant qu'il faut transformer avant de l'assimiler. Car "it is perfectly natural for the human mind to resist the assault on it of untreated strangeness; therefore cultures have always been inclined to impose complete transformations on other cultures, receiving these other cultures not as they are, but as, for the benefit of the receiver, they ought to be."[42] C'est ainsi que la pratique discursive du colonialisme se caractérise par la transformation de l'Autre et de l'espace de l'Autre. D'après V. Mudimbe: "The colonists (those settling a region), as well as the colonialists (those exploiting a territory by dominating a local majority) have all tended to organize and transform non-European areas into fundamentally European constructs."[43] C'est l'idée de transformation qui caractérise la distinction que fait Jean-Claude Marimoutou entre le roman exotique et le roman colonial: "Alors que le roman exotique se donne à lire comme la rencontre d'un espace différent et/ou imaginaire, le roman colonial veut être la description de cet espace et de sa transformation."[44] La transformation de l'espace constitue le trait distinctif du discours colonialiste. On pourrait dire donc que le discours colonialiste se caractérise par l'homogénéisation: transformation de l'Autre et de son espace pour les faire conformer, autant que possible, au Même et à son espace.

Cette transformation se fait initialement par le don de noms européens. Mary Louise Pratt fait remarquer à ce sujet: "Navigational

mapping exerted the power of naming [...] it was in naming that the religious and geographical projects came together, as emissaries claimed the world by baptizing landmarks and geographical formations with Euro-Christian names.[45] Dans *le Roman d'un spahi*, "Saint-Louis" (par opposition à Guet-n'dar) est un exemple de ces noms euro-chrétiens. Cet espace devient une cité blanche, espace de l'Autre transformé et occupé par le Même: "Sur cette grande place du Gouvernement, bordée de symétriques constructions blanches, on eût pu se croire dans quelque ville européenne du Midi" (*RS.* 39). Ces constructions et les toilettes européennes que les femmes promènent sur la place du Gouvernement jettent une impression d'Europe dans ce pays d'exil. Même la fête militaire assimile Saint-Louis à une petite ville provinciale (*RS.* 167). Cette transformation d'une ville dans l'espace colonial pour la faire ressembler à une ville métropolitaine est occasionnée par la politique coloniale d'assimilation, qui vise à considérer les colonies comme "simple prolongement de la patrie."[46] Ageron ajoute que "la théorie assimilationniste, appliquée aux colons étrangers d'origine européenne, voire aux populations indigènes, prévoyait leur francisation, parfois leur naturalisation, y compris (ou non) l'accès aux droits de citoyenneté."[47] Francis Affergan explique cette pratique en disant que "L'égalisation des différences conduit à la conversion par identité."[48] Mais la voix de l'Autre émerge dans le texte pour dire que tout en étant une ville blanche, Saint-Louis n'est pas réellement une ville, mais "presque une *ville*" (*RS.* 240) et que Podor, un poste français important, a une rue qui n'est qu'à moitié européenne (*RS.* 305), observations qui subvertissent le projet de transformation spatiale.

A cette transformation de l'espace public correspond celle de l'espace privé. Guy Debord observe que "la société porteuse du spectacle ne domine pas seulement par son hégémonie économique les régions sous-développées.

Elle les domine *en tant que société du spectacle*. [...] elle présente les pseudo-biens à convoiter."[49] Mue par cette convoitise, Cora fait venir ses meubles de Paris: "Dans la chambre de Cora, tout était plus riant et plus moderne. Les meubles et les tentures, récemment arrivés de Paris, y étalaient une élégance fraîche et confortable; on y sentait des odeurs d'essences très fashionables, achetées chez les parfumeurs du boulevard" (*RS.* 47).

S'il y a mouvement vers le modèle du centre dans la construction de l'espace privé de l'Autre, on constate un mouvement contradictoire dans la construction de celle du Même; l'appartement de Jean est meublé sur le modèle de la périphérie: "C'était un logis bizarre que celui du spahi. Des banquettes couvertes de nattes meublaient cette chambre nue; des parchemins écrits par les prêtres du Maghreb, et divers talismans pendaient au plafond" (*RS.* 10). Ce mouvement de l'Autre vers le centre et celui du Même vers la périphérie constituent un mécanisme textuel ayant pour but de subvertir la construction manichéenne "Même/Autre." D'autres mécanismes de subversion se voient dans *le Roman d'un spahi*.

1.2.4. Subversion du discours colonialiste

La construction manichéenne du Même et de l'Autre que le discours colonialiste essaie de faire est remise en question par des mécanismes représentationnels dont nous avons déjà vu quelques exemples. La fixité qui caractérise ce discours dans la représentation du Même et de l'Autre est subvertie dans *le Roman d'un spahi*. Dans sa tentative de présenter le Même comme supérieur à l'Autre, le discours colonialiste recourt à un certain nombre d'oppositions pour établir une hiérarchie entre eux. L'une de ces oppositions, que l'on voit dans *le Roman d'un spahi*, est "pureté/impureté." Le personnage principal, Jean Peyral, est "de pure race blanche" (*RS.* 8).

D'après cette description du personnage, on peut établir le rapport suivant: "race blanche = pureté"; ce qui mène au présupposé: "race noire = impureté." La race blanche, c'est la race du Même, race de pureté; la race noire, c'est la race de l'Autre, race d'impureté, de souillure. L'histoire de l'impérialisme est inséparable du racisme du XIX^{e} siècle et des oppositions et hiérarchies qui informent ses jugements.[50] On voit ainsi dans l'énoncé suivant la position énonciative raciste du narrateur: "Fatou-gaye?... Quelle profanation de lui-même!... [...] jamais il ne pourrait descendre aussi bas" (*RS.* 108). Mais Jean Peyral n'a pas pu s'empêcher d'y descendre; par conséquent, sa liaison avec Fatou-gaye le rend impur: "Il était l'amant de Fatou-gaye, jeune fille noire de race khassonkée, qui avait jeté sur lui je ne sais quelle séduction sensuelle et impure" (*RS.* 23). Le fait d'entrer dans cette liaison avec l'Autre constitue une profanation de soi-même, et par là la perte de la pureté du Même. Cette pureté que le discours colonialiste veut représenter est ainsi subvertie; l'Autre la remet en question: le Même n'arrive pas à améliorer l'Autre, comme la "mission civilisatrice" du colonialisme le veut; il se trouve, au contraire, entraîné vers le bas par l'Autre.

La liaison entre Jean et la femme périphérique subvertit le discours colonialiste d'une autre façon: dans le rapport de pouvoir établi par ce discours, c'est le Même qui doit dominer l'Autre. Mais dans sa liaison avec Cora, sa première maîtresse, une mulâtresse, et avec Fatou-gaye, c'est Jean, le Même, qui est dominé, possédé, par ces femmes. Le narrateur du *Roman d'un spahi* fait remarquer à l'égard de cette liaison avec un blanc: "Pour une femme qui n'a pas abjuré la religion du Maghreb, se donner à un homme blanc est une action ignominieuse, punie par toutes les huées publiques" (*RS.* 127-128). Sa liaison avec Jean mérite à Fatou-gaye l'appellation de *keffir* (infidèle). On voit dans cette remarque du narrateur l'émergence de la voix de

l'Autre contre le discours colonialiste. Si l'association de l'Autre avec le Même produit la marginalisation de l'Autre par les siens, cela implique que ces Autres nient la supériorité du Même. Simone de Beauvoir affirme que "l'altérité est une catégorie fondamentale de la pensée humaine. Aucune collectivité ne se définit jamais comme Une sans immédiatement poser l'Autre en face de soi."[51] Elle ajoute: "le sujet ne se pose qu'en s'opposant: il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet."[52] La prétention du discours dominant, en l'occurrence colonialiste, à déterminer qui est le Même et qui est l'Autre, et de rendre ce rapport irréversible, est contestée dans la narration par la voix de l'Autre qui met en question la fixité dont ce discours se sert pour construire, voire inventer, l'Autre. L'Autre se constitue en Même et conçoit le Même comme l'Autre. La conception stable que le Même a de soi est ainsi déstabilisée, problématisée, par la voix de l'Autre. Minh-Ha Trinh exprime cette déstabilisation ainsi: "The West is painfully made to realize the existence of a Third World in the First World, and vice versa. The Master is bound to recognize that His Culture is not as homogeneous, as monolithic as He believed it to be. He discovers, with much reluctance, He is just an other among others."[53]

D'après Michel Foucault, "pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; [...] il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir."[54] Edward Said dit dans la même veine: "Knowledge gives power, more power requires more knowledge, and so on in an increasingly profitable dialectic of information and control."[55] C'est ainsi que s'explique le projet colonialiste de connaître l'Autre. Mais le narrateur du *Roman d'un spahi* dit que Fatou-gaye jette sur Jean "je ne sais quelle séduction sensuelle et impure, je ne sais quel charme d'amulette." La

reprise même de "je ne sais quel(le)" indique le manque de savoir de la part du narrateur. Ajoutons à cette expression une autre qui y est étroitement liée, et qui porte sur le manque de compréhension. Le narrateur de ce roman considère la musique de l'Autre comme:

> Un *contretemps* perpétuel des accompagnateurs, et des *syncopes* inattendues, parfaitement comprises et observées par tous les exécutants, sont les traits les plus caractéristiques de cet art -- inférieur peut-être, mais assurément très différent du nôtre, -- que nos organisations européennes ne nous permettent pas de parfaitement comprendre (*RS.* 149).

De telles structures narratives abondent dans le roman, et subvertissent, à l'insu du narrateur, le discours colonialiste. Le pouvoir colonial qui représente le colonisé comme "a fixed reality which is at once an 'other' and yet entirely knowable,"[56] se subvertit en admettant son incapacité de connaître et de comprendre l'Autre.

Pour accomplir sa "mission civilisatrice," le Même impose son système religieux à l'Autre. Ce système s'inscrit sur l'espace par la présence d'une église dans Saint-Louis. Cet appareil idéologique n'a de monopole ni sur la périphérie ni sur les sujets périphériques. Il est contesté par d'autres systèmes: l'Islam (inscrit par la présence d'une mosquée) et le système religieux maghrébin (inscrit sur le corps des pirougiers au moyen des amulettes qu'ils portent). Cette confrontation se réalise également au niveau micro-spatial: dans l'appartement de Jean, le christianisme est représenté par la médaille de la Vierge au cou de Jean, et la religion maghrébine par les parchemins et les talismans. Il importe de signaler que le sol même constitue un parchemin sur lequel s'inscrit la religion maghrébine, et sur laquelle se superposent les autres. La remarque suivante de Michel de Certeau à propos de l'espace colonisé amérindien s'applique tout aussi bien aux autres espaces colonisés:

> The land, serving as a reference point, in addition to preserving local representations and beliefs (often fragmented and hidden beneath the occupiers' system), is also a ballast and defense for the 'own' [*le propre*] against any superimposition. It was, and is, a kind of palimpsest: the gringos' writing does not erase the primary text, which remains traced there--illegible to the passersby.[57]

Cette image du palimpseste est pertinente à l'espace empirique ainsi qu'au micro-espace du corps. Le narrateur du *Roman d'un spahi* dit au sujet de Fatou-gaye:

> Elle aussi avait des médailles de la Vierge et un scapulaire, mêlés aux grigris qui pendaient à son cou; à Saint-Louis, des prêtres catholiques l'avaient baptisée, -- mais ce n'était pas en ceux-là qu'elle avait foi.
>
> Elle prit une amulette de cuir, que jadis, dans le pays de Galam, une femme noire, sa mère, lui avait donnée... C'était là le fétiche qu'elle aimait et qu'elle embrassa avec amour (*RS*. 353-354).

En portant les médailles de la Vierge, symboles du Catholicisme, et ses grigris, symboles de la religion maghrébine, Fatou-gaye inscrit sur le micro-espace de son corps deux systèmes de pouvoir qui s'opposent. Le narrateur semble suggérer que toute tentative par le Même d'imposer son système de domination--en l'occurrence l'appareil idéologique religieux--sur l'Autre est vouée à l'échec. En dernière analyse, chacun garde son identité à lui: "L'homme, dans sa main endormie, tient toujours sa médaille; - la femme, son grigris de cuir" (*RS*. 359). Il s'agit ici de Jean et de Fatou-gaye, ou plus précisément de leurs cadavres. A chacun son fétiche, d'une part, la médaille, de l'autre, le grigris; en l'absence de toute contrainte, de toute imposition, les failles de l'idéologie religieuse, idéologie qui cherche à superposer une religion aux autres, et par là même à imposer cette religion supérieure aux autres, se révèlent. L'individu interpelé en sujet par cette idéologie revient à son fétiche d'origine. Tout comme dans l'espace public il y a inscription de

plus d'un système religieux, la même inscription s'effectue sur le micro-espace du corps. On peut y voir une subversion de la mission civilisatrice du projet colonialiste: la représentation de l'islam et surtout la religion maghrébine constituent l'émergence de la voix de l'hétérogène contre la voix dominante du discours chrétien.

1.3. Deux configurations de l'espace exotique

Chris Bongie distingue deux types d'exotisme: "Whereas imperialist exoticism affirms the hegemony of modern civilisation over less developed, savage territories, exoticizing exoticism privileges those very territories and their peoples, figuring them as a possible refuge from an overbearing modernity."[58] Au lieu de ces deux types, je préfère appeler le premier impérialisme/colonialisme et le deuxième, exotisme tout court. Une autre distinction s'impose: le discours exotique a un côté positif et un côté négatif; des deux côtés, c'est seulement le premier qui privilégie l'Autre et son espace. Elizabeth Mudimbe-Boyi fait cette distinction dans sa comparaison des discours exotique et colonialiste: "If exotic discourse occasionally oscillates between the positive and negative poles of the *thôma* [choses merveilleuses], missionary and colonial discourse generally offer little to admire in the Other."[59] Par cette oscillation, le discours exotique représente l'espace de l'Autre comme espace de jouissance, d'une part, et espace chaotique, voire catabatique, de l'autre. Ces deux configurations de l'espace exotique se voient dans *Le Mariage de Loti* de Pierre Loti et *Un Capitaine de quinze ans* de Jules Verne respectivement.

1.3.1. Espace de jouissance

C'est le côté positif du discours exotique qui représente l'espace de l'Autre comme espace de jouissance, tel qu'on le trouve dans *Le Mariage de Loti*. Dans ce roman, le héros-narrateur, Harry Grant, officier de la marine britannique, de service sur le *Rendeer*, se trouve à Papeete, la capitale de Tahiti, lorsque son navire y jette l'ancre. Il "épouse" provisoirement Rarahu, une jeune Tahitienne et vit avec elle les quelques mois de son séjour là-bas. Au début de ce séjour, il est "baptisé": on lui donne un nom maori "Loti." Il compare constamment la vie tahitienne à la vie européenne.

On pourrait considérer *Le Mariage de Loti* comme un roman exotique à tendance coloniale. Dans ce roman, comme dans les autres romans exotiques de Pierre Loti, le colonialisme et l'exotisme s'interpénètrent parce que "the colonial adventure functions as the pre-condition, or the pretext, for the exotic interlude that temporarily suspends or disrupts the frantic economic activity of the modern industrial West: it is *what gets Loti there*, what allows him to escape the constraints and responsibilities, the authorities and institutions of his own society.[60] Si Jean Peyral est l'agent politique de l'impérialisme/colonialisme, Loti en est l'agent économique.

L'espace représenté dans *Le Mariage de Loti*--Tahiti--a été un protectorat français pendant trente-huit ans.[61] Papeete est une ville colonisée (*ML.* 35) où se trouve le personnel de la colonie (*ML.* 37). Nuka-Hiva, un autre espace représenté, appartient à la France depuis 1842 (*ML.* 99). C'est sur cette toile de fond coloniale que va s'élaborer l'aventure exotique du personnage principal. Le héros-narrateur dit dans une lettre à sa sœur en Angleterre, au sujet de cet espace: "La civilisation y est trop venue aussi, notre sotte civilisation coloniale, toutes nos conventions, toutes nos habitudes, tous nos vices, et la sauvage poésie s'en va, avec les coutumes et les traditions du

passé" (*ML.* 7). Cette remarque relève du discours exotique et confirme l'observation de Richard Terdiman que ce discours est contre-discursif parce que les voyages qu'il représente sont entrepris comme un rejet de l'Europe.[62] Timothy Brennan voit dans ces voyages une préférence pour la périphérie: "'deracinated white men' who venture into hostile regions for the purpose of self-questioning are paying tribute to the native; [...] they understand that bestial nature is preferable to technological civilisation."[63] Ce contact avec l'Autre et son espace offre au Même la déterritorialisation qu'il cherche comme moyen de résoudre ses conflits internes.[64] Les voyages de Rimbaud, de Gauguin, de Baudelaire, de Flaubert, et beaucoup d'autres à l'époque leur permettent d'éviter la culture occidentale. Cette sorte d'évasion s'explique par le fait que la civilisation, dans ses fondements comme dans ses représentations, est construite contre la nature.[65]

1.3.1.1.Trangression paradisiaque du travail

Christian Marouby compare le Même à l'Autre en se servant de cette idée de construction pour ou contre la nature:

> Alors que l'Européen se définit par opposition à la nature, précisément parce qu'il y projette ce qu'il refuse en lui-même, et ne peut donc se rassurer dans son identité que par la distance qu'il met entre elle et lui, le sauvage se définit par identification aux forces naturelles, et ne recherche alors dans sa culture même qu'une plus grande intégration avec elles. D'où la différence entre les pratiques de l'un, qui seules sont fondatrice de progrès, et celles de l'autre, qui en ignorent les plus secrets ressorts. Tandis que l'Européen, engagé dans un essentiel refus du monde naturel, n'a de cesse et de repos qu'il ne l'ait soumis à sa domination et transformé à son image idéale, le sauvage reste soumis à l'intemporalité de ses équilibres, à l'apparente immuabilité de ses cycles reproductifs, au gré de ses fastes et de ses famines. D'un côté, activité inquiète d'une production artificielle, de l'autre, contentement passif d'une reproduction naturelle.[66]

C'est cet éloignement de la nature, entraîné par la modernisation de la société occidentale, que le Même exotique résiste. Il préfère, au contraire, un attachement à, un enracinement dans, la nature. Le héros-narrateur du *Mariage de Loti* cherche ainsi un espace qui n'est pas construit contre la nature:

> Allez loin de Papeete, là où la civilisation n'est pas venue, là où se retrouvent sous les minces cocotiers, --au bord des plages de corail, -- devant l'immense Océan désert, --les districts tahitiens, les villages aux toits de pendanus. --Voyez ces peuplades immobiles et rêveuses; -- voyez au pied des grands arbres ces groupes silencieux, indolents et oisifs, qui semblent ne vivre que par le sentiment de la contemplation... Écoutez le grand calme de cette nature, le bruissement monotone et éternel des brisants de corail; --regardez ces sites grandioses, ces mornes de basalte, ces forêts suspendues aux montagnes sombres, et tout cela, perdu au milieu de cette solitude majestueuse et sans bornes: le Pacifique (*ML.* 36).

L'abondance des sifflantes dans cette représentation spatiale crée un effet musical et les consonnes nasales, qui ne sont pas moins nombreuses, augmentent l'impression de paresse qui domine cet espace. Cette paresse caractérise le faire pragmatique du héros-narrateur dans cet espace: il rejette implicitement les agitations incessantes de la vie dans le centre pour s'abandonner tout doucement à la molle existence de l'Océanie (*ML.* 17). Il dit ailleurs qu'il se laisse captiver par ce charme du pays (*ML.* 43). Contrairement au Sénégal, qui est représenté dans le discours colonialiste comme un pays d'exil, Tahiti est "l'île délicieuse" (*ML.* 189, 206, 223, 270) et "l'île la plus voluptueuse de la terre" (*ML.* 212). On y voit le topos de "l'île enchantée." Le système capitaliste étant basé sur le travail et l'épargne, la paresse constitue une valeur anticapitaliste, perdue lors de la modernisation de la société occidentale. La valorisation de la paresse constitue donc une subversion du discours dominant capitaliste.

Les agitations dans l'espace du Même sont légitimées par l'idéologie de la classe dominante, qui les rend acceptables à la classe dominée en les présentant comme responsables, entre autres choses, de la cohésion familiale. C'est ce qu'on infère de la remarque suivante du narrateur du *Mariage de Loti*: "La famille n'a pas cette cohésion que lui donne en Europe, à défaut d'autre cause, le besoin de lutter pour vivre" (*ML*. 198). "Lutter pour vivre" est une variante de l'idéologème[67] bien connu à l'époque--"la lutte pour la vie"--qui relève du darwinisme social. Angenot observe à propos de cet idéologème que "s'il y a référence mythique au darwinisme, c'est en tant qu'il énoncerait une *loi* incontournable de fatalité biologique devant laquelle l'observateur social ne peut que s'incliner."[68] Dans la représentation de l'espace de l'Autre, on constate une tentative de réagir contre la fonction persuasive de cet idéologème qui veut présenter le travail comme indispensable à l'existence humaine. Un contre-discours qui valorise la paresse peut servir à montrer la fausseté de cet idéologème, à subvertir l'impression d'inévitabilité qu'il cherche à créer. Dans *Le Mariage de Loti*, le narrateur et les autres membres de son groupe sont "la bande insouciante et paresseuse" (*ML*. 47). Cette insouciance et cette paresse témoignent du fait que le séjour insulaire constitue un "counterpoint to the law of the watch [...] a point of delay and tarrying, a paradisiac transgression of work."[69] L'île ne signifie pas seulement l'arrêt de la loi du chronomètre, mais aussi l'arrêt de l'inscription du rapport de pouvoir sur le micro-espace du corps. Les agitations incessantes de la vie du centre, imposées par le travail, n'existent pas dans l'île.

Le narrateur donne la raison pour laquelle les Autres n'éprouvent pas le besoin de travailler:

> En Océanie, le travail est chose inconnue.--Les forêts produisent d'elles-mêmes tout ce qu'il faut pour nourrir ces peuplades insouciantes.--Les années s'écoulent pour les Tahitiens dans une oisiveté absolue et une rêverie perpétuelle,--et ces grands enfants ne se doutent pas que dans notre belle Europe tant de pauvres gens s'épuisent à gagner le pain du jour (*ML*. 47).

Le rapprochement du centre et de la périphérie se fait constamment pour souligner le caractère subversif du discours exotique. On constate dans cette référence à l'Europe un désir de ridiculiser le travail qui fait partie intégrante de la vie dans le centre en mettant l'accent sur l'oisiveté absolue qui règne dans la périphérie. Kristin Ross fait la remarque suivante à propos de la paresse: "Certainly it is the antibourgeois value par excellence, the contrary to the justifying myth (industry and utility) of that unproductive and laborious class."[70] Ainsi, la représentation d'un espace où le travail est inutile constitue une tentative contre-discursive destinée à subvertir cette valeur bourgeoise.

1.3.2. L'Espace catabatique

Lorsque le discours exotique oscille du pôle positif au négatif, l'espace de l'Autre cesse d'être celui de jouissance, de liberté, d'insouciance, pour devenir celui de chaos; on passe d'un paradis exotique à un enfer exotique. A ce pôle du discours exotique, la périphérie est représentée comme "'exotic or cross-cultural Hades,' i.e. intrinsically shadowy and mysterious realms akin to the mythical underworlds, infernos and lands of the dead."[71] Le voyage dans cet espace est conçu du point de vue du Même comme une descente catabatique dans un espace souterrain hostile, qui est antithétique et inférieur au centre. *Un Capitaine de quinze ans* de Jules Verne représente un tel espace exotique qui s'oppose diamétralement à celui du *Mariage de Loti*. L'espace qui y est représenté est "a world at the boundaries of 'civilization,' a world that has not (yet) been domesticated by European signification or codified in detail

by its ideology."[72] Cet espace est perçu comme incontrôlable, chaotique et absolument mauvais.

Dans ce roman de Verne, le brick-goëlette *Pilgrim* quitte la Nouvelle Zélande pour la Californie, sous la direction du capitaine Hull. Il se noie en essayant d'attraper une baleine, et Dick Sand, agé de quinze ans, devient le nouveau capitaine. Negoro, le cuisinier, arrive à détourner le *Pilgrim* vers l'Angola, où il fait naufrage. Negoro, qui fait la traite des esclaves, vend les passagers à cet effet. Mais Dick Sand réussit à en sauver quelques-uns, et les ramener à leur destination.

L'aventure imprévue qui arrive à Dick Sand et à sa petite troupe met le Même en contact avec l'Autre et l'espace de l'Autre. Il n'y est pas question de colonialisme, mais d'une forme plus inhumaine de domination: l'esclavage. Dans ce roman, l'altérité radicale du peuple non-occidental trouve son lieu de représentation.[73] Cette altérité radicale se voit dans la remarque du narrateur à propos de la main d'Hercule qui indique mal le point de l'horizon qu'il veut montrer (*CQ*. 153). Il fait ainsi un jugement de valeur négatif sur le savoir-faire[74] de ce sujet, l'un des cinq Noirs naufragés, et par là le marginalise.

Dick et ses compagnons se trouvent malgré eux en Afrique, avec tous ses dangers (*CQ*. 266). Le discours catabatique représente cet espace comme presque inconnu parce que son climat pernicieux empêche les voyageurs de s'y aventurer. Quelques-uns des indigènes barbares sont encore des cannibales (CQ. 267). Les bêtes fauves aussi rendent cet espace plus catabatique.

Les nombreuses métaphores animales dans ce roman, dont j'ai déjà parlé, font des sujets périphériques des sortes d'animaux. En plus, les espaces privés de ces sujets sont représentés comme un ramassis de huttes malpropres (*CQ*. 377), comme des trous (*CQ*. 501), et comme des lieux

inférieurs aux étables du centre (*CQ*. 379). Cette représentation ne fait qu'augmenter la nature catabatique de l'espace de l'Autre.

1.3.2.1. Exploitation et réification de l'Autre

Si le Même conçoit l'Autre comme inférieur à lui, ce n'est que pour justifier sa conquête de ce dernier et l'appropriation de son espace comme démarche naturelle à travers le temps. Johannes Fabian présente cette exploitation en termes spatio-temporels:

> Talk of "geopolitics" and the predominance of *spatial* images such as Western "expansion" cloud the fact that our exploitative relations also had *temporal* aspects. Resources have been transported from the past of their "backward" locations to the present of an industrial, capitalist economy. A temporal conception has always served to legitimize the colonial entreprise on all levels. Temporalizations expressed as passage from savagery to civilization, from peasant to industrial society, have long served an ideology whose ultimate purpose has been to justify the procurement of commodities for our markets.[75]

Le colonialisme se limite aux matières premières "matérielles," mais l'esclavage s'intéresse aux matières premières "humaines." C'est la traite des esclaves, "ce trafic abominable, longtemps pratiqué au profit des nations européennes qui possédaient des colonies d'outre-mer" (*CQ*. 259), qui est représentée dans *Un Capitaine de quinze ans*. Le narrateur remarque à propos de cette traite: "Le transport des Nègres aux colonies d'Amérique se fit donc régulièrement par des bâtiments spéciaux, [...] La 'marchandise' coûtait peu au pays de production, et les bénéfices étaient considérables" (*CQ*. 261).

Il faut admettre que ce n'est pas seulement le Même qui est responsable de cette traite; elle résulte d'une collaboration entre les Mêmes et les Autres: les soldats indigènes à la solde des marchands d'esclaves, les rois nègres qui se font des guerres atroces et les vainqueurs qui réduisent les vaincus adultes à

l'esclavage, les vendent aux traitants "pour quelques yards de calicot, de la poudre, des armes à feu [..] pour quelques grains de maïs" (*CQ*. 349). José-Antonio Alvez, l'un des traitants, "n'était point, comme on pourrait le croire, [...] un homme de race blanche. Il n'avait de portugais que son nom, emprunté sans doute pour les besoins de son commerce. C'était un vrai Nègre" (*CQ*. 378). Il a à sa solde des Mêmes, comme Negoro et Harris. On voit même que ce sont les Autres qui jouent les rôles les plus importants, comme les Mêmes tels que Negoro et Harris ne sont que des simples employés de l'Autre Alvez. Abdul JanMohamed conçoit cette collaboration autrement: "Such co-operation testifies less to a successful interpellation of the native than to the colonizer's ability to exploit preexisting power relations of hierarchy, subordination, and subjugation within native societies."[76]

1.3.3. Subversion du discours catabatique

Lorsque les indigènes de cet espace catabatique inscrivent des rapports de pouvoir sur les corps de Dick Sand et des autres Noirs en les enchaînant comme des esclaves. Hercule arrive à éviter cette inscription. Il se libère au moment où les autres membres de la petite troupe sont emprisonnés (*CQ*. 345). Au moment où Dick Sand tue Harris, des rapports de pouvoir sont inscrits sur son corps: "Dick Sand, étroitement enchaîné, fut déposé au fond d'un baracon sans fenêtre, [...] Là, il ne pouvait plus avoir aucune communication avec l'extérieur" (*CQ*. 389). D'après Michael Issacharoff, le destinateur littéraire encode l'espace qu'il représente.[77] Cet encodage se fait au moyen d'une série d'oppositions qui informent le système fait de signes spatiaux. Quelques-unes de ces oppositions sont: espace étendu/espace restreint; espace ouvert/espace clos; dehors/dedans; haut/bas. Comme je l'ai déjà dit, ces oppositions ont toujours des valeurs hiérarchiques, voire

idéologiques. Hercule, l'Autre racial, jouit de l'espace ouvert, étendu, sans borne, tandis que les Mêmes sont obligés de consommer l'espace clos, restreint. A partir de ce moment, c'est Hercule, et non pas Dick Sand, qui devient le sauveur de la petite troupe. C'est la représentation de son héroïsme qui domine le reste du parcours narratif.

Le discours de la criminalité dans *Un Capitaine de quinze ans* sert de contre-discours au discours catabatique. Si ce discours-ci représente l'Autre comme un déviant et son espace comme infernal, celui-là marginalise le Même. La voix de l'hétérogène émerge à travers ce discours catabatique pour contester la marginalisation de l'Autre. Les activités de Negoro et de Harris relèvent du discours de la criminalité produit lors du XIX^{e} siècle. Ce discours représente les agents des marchands d'esclaves ainsi: "les agents d'origine européenne, Portugais pour la plupart, ne sont que des coquins que leur pays a rejetés, des condamnés, des échappés de prison, [...] en un mot le rebut de l'humanité" (*CQ*. 348). Ces unités lexicales, ayant des sèmes négatifs d'exclusion, de marginalisation, portent non pas sur les sujets de la périphérie, mais sur ceux du centre. Les traitants, d'origine arabe et portugaise, sont des êtres inhumains qui exercent des cruautés inimaginables sur leurs captifs. Ces observations montrent la position énonciative antiesclavagiste du narrateur. Ainsi, ce ne sont pas seulement les sujets périphériques qui sont placés au dernier degré de l'humanité, mais aussi ces traitants d'esclaves et leurs agents.

Malgré le rapport de domination dont ils sont les objets, les esclaves protestent contre leurs oppresseurs. Leurs chants, qui sont une menace empreinte d'une foi naïve (CQ. 357), constituent des voix contestataires des Autres vaincus contre les Mêmes vainqueurs.

1.4. La Domination de l'espace par le regard impérialiste

Comme nous l'avons déjà vu, le capitalisme industriel, en tant que construction idéologique, transforme le monde en image, à dominer par le regard, en société du spectacle, pour reprendre l'expression de Guy Debord. Au moyen d'un certain nombre de pratiques, qui vont de l'établissement de musées à la commodification de la vie quotidienne, les Européens du XIX^{e} siècle ont commencé à organiser la représentation du monde en image: "[...] nineteenth-century Europe, with its museums, theatres, gardens, zoos and exhibitions, was a place of spectacle and visual arrangement, the effect of which was to set the world up as a picture, as something to be viewed by a colonizing European gaze."[78] Le tourisme, qui est nourri par le désir scopique, figure parmi ces pratiques de transformation de l'espace mondial en image. Dans *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* de Jules Verne, le tourisme mal dissimulé qui y est entrepris a une dimension impérialiste.

Dans ce roman, Phileas Fogg, gentleman anglais, parie avec ses amis du Reform Club qu'il réussira a faire le tour du monde en quatre-vingts jours. Il part immédiatement avec son domestique français, Passepartout, sans savoir qu'il est suivi par un détective qui le soupçonne d'avoir commis un vol à la Banque d'Angleterre. Employant tous les moyens de transport, paquebots, railways, voitures, yachts, bâtiments de commerce, traîneaux, éléphant, il réussit à surmonter tous les obstacles rencontrés sur son chemin. Mais le detective l'arrête à son débarquement en Angleterre. Il lui faut une journée pour se disculper et il croit avoir perdu son pari quand il s'avise que le décalage horaire lui a fait gagner vingt-quatre heures sur le calendrier en voyageant d'ouest en est. Il lui reste juste le temps de se rendre à son club où il se présente avec sa ponctualité habituelle à l'instant où expire le délai convenu.

Le tour du monde entrepris par Phileas Fogg dans *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* est, à première vue, destiné à prouver la conquête du temps et de l'espace, ce qui tombe dans la visée des dévéloppements scientifiques et technologiques de la période fin de siècle, dévéloppements qui ont changé la perception du temps et de l'espace dans presque toutes les disciplines. Pour mettre l'accent sur cet aspect scientifique, le narrateur appelle le personnage principal "ce produit des sciences exactes" (*TM*. 68), et ajoute qu'"il ne voyageait pas, il décrivait une circonférence" (*TM*. 67). Malgré la dimension mathématique que cette observation apporte à ce tour du monde, la circonférence n'est pas décrite sur une *tabula rasa*, les points qui s'articulent pour constituer cette circonférence sont des espaces sociaux, d'où provient leur intérêt pour le lecteur. Ce projet empirique a donc un côté socio-politique: Phileas Fogg est la personnification du regard impérialiste qui "passe partout" dans la périphérie, pour y assurer sa domination. Lorsque son nouveau domestique Jean Passepartout lui dit qu'il veut changer son train de vie et arriver par là à oublier son nom, à cause de la connotation péjorative qui y est attachée, Phileas Fogg répond: "Passepartout me convient" (*TM*. 7). Ce nom rappelle la thématique du "world-as-picture," à regarder et à dominer. Le narrateur souligne également, dans la même visée, la connaissance géographique énorme du personnage principal (*TM*. 3). Roland Barthes observe que Verne représente l'appropriation du monde en gageant l'espace par le temps, en conjoignant sans cesse ces deux catégories, que les péripéties de l'œuvre vernienne éprouvent le pouvoir de l'homme sur les espaces et les horaires.[79] C'est ce pouvoir qui est thématisé dans *Le Tour du monde en quatre-vingts jours*. Si le séjour insulaire du Même exotique constitue une infraction de la loi du chronomètre, le voyage du sujet impérialiste est réglée par cette loi.

Mary Louise Pratt observe à l'égard de ce roman: "Here is to be found a utopian image of a European bourgeois subject simultaneously innocent and imperial, asserting a harmless hegemonic vision that installs no apparatus of domination."[80] En apparence, Phileas Fogg n'installe aucun appareil de domination. Mais étant donné que la représentation transculturelle est toujours liée aux projets de domination, la vision hégémonique de Phileas Fogg ne peut pas être dépourvue de domination. Par ce mouvement cyclique centre-périphérie-centre, il y a rapprochement constant du centre et de la périphérie. Ce voyage permet au Même impérialiste de constater qu'il y a "comme une traînée de villes anglaises tout autour du monde" (*TM*. 141). Le narrateur parle de "cette Inde, maintenant 'britannisée" (*TM*. 106), et il appelle Hong-Kong une ville qui est absolument anglaise (*TM*. 105). Chandernagor est "ce point français du territoire indien sur lequel Passepartout eût été fier de voir flotter le drapeau de sa patrie" (*TM*. 107). Cette remarque fait allusion aux luttes entre les pouvoirs impérialistes--surtout l'Angleterre et la France--pour l'appropriation de la périphérie. Passepartout n'est pas seulement le domestique de Phileas Fogg, mais aussi, dans une mesure, le représentant de son pays--la France; sa position de dominé fait écho à la victoire de l'Angleterre sur la France dans le "scramble" pour les autres espaces du monde.

1.4.1. Centre/périphérie

Cette opposition est construite par l'impérialisme dans sa tentative de dominer l'espace mondial. Par son désir d'appropriation, le centre s'efforce de transformer la périphérie pour la faire ressembler au centre. Toute tentative appropriatrice de l'impérialisme se veut totale, voire totalitaire. Hong-Kong est ainsi une ville absolument anglaise. Mrs. Aouda reçoit une éducation

absolument anglaise (*TM*. 90). Cet adverbe "absolument" révèle la position énonciative impérialiste du narrateur. Il représente Monghir ainsi:

> Monghir, ville plus qu'européenne, anglaise comme Manchester ou Birmingham, renommée pour ses fonderies de fer, ses fabriques de taillanderie et d'armes blanches, et dont les hautes cheminées encrassaient d'une fumée noire le ciel de Brahma, --un véritable coup de poing dans le pays du rêve! (*TM*. 107).

Ici discours impérialiste/colonialiste et discours exotique entrent en conflit. La première partie de la citation, relevant du premier discours, semble valoriser le projet de transformation de l'espace social de l'Autre; et dans le reste de la citation, le discours exotique, que l'on peut traiter de contre-discursif, révèle le résultat peu favorable de cette transformation, et subvertit ainsi le discours colonialiste. On juxtapose la partie transformée et la partie non-transformée de la même ville:

> La voiture traversa d'abord la 'ville noire,' aux rues étroites, bordées de cahutes dans lesquelles grouillait une population cosmopolite, sale, déguenillée; puis elle passa à travers la ville européenne, égayée de maisons de briques, ombragée de cocotiers, hérissée de mâtures, que parcouraient déjà, malgré l'heure matinale, des cavaliers élégants et de magnifiques attelages (*TM*. 109).

Ces descriptions spatiales confirment l'observation de Jean-Claude Marimoutou que la société coloniale structure son espace sous le signe de l'ordre, de la séparation, et de la communion des semblables.[81]

Cette transformation comprend, non seulement la modification, mais aussi l'élimination de ce qui n'est pas désirable:

> --Comment, reprit Phileas Fogg, [...] ces barbares coutumes subsistent encore dans l'Inde, et les Anglais n'ont pu les détruire?

> --Dans la plus grande partie de l'Inde, répondit Sir Francis Cromarty, ces sacrifices ne s'accomplissent plus, mais nous n'avons aucune influence sur ces contrées sauvages (*TM*. 86).

Le Même s'arroge le droit d'effectuer les transformations qu'il trouve nécessaire dans l'espace social de l'Autre.

1.4.2. Rejet de l'impérialisme

Le premier principe de l'impérialisme, c'est qu'il existe une distinction nette, absolue, manichéenne entre dominants et dominés.[82] En tant que sujet impérialiste, Phileas Fogg garde ce principe primordial en opposant le Même et les pratiques du Même à celles de l'Autre. Le sauvetage de Mrs. Auoda constitue une condamnation de la pratique culturelle du sutty des Autres. On vient de voir d'autres critiques qu'il fait des Autres. Dans la conversation suivante entre Phileas Fogg et Mrs. Aouda, on voit une situation contraire:

> -- Monsieur Fogg, dit alors Mrs. Aouda, [...] voulez-vous à la fois d'une parente et d'une amie? Voulez-vous de moi pour votre femme?
>
> [...] La sincérité, la droiture, la fermeté et la douceur, ce beau regard d'une noble femme qui ose tout pour sauver celui auquel elle doit tout, l'étonnèrent d'abord, puis le pénétrèrent. [...]
>
> "Je vous aime! dit-il simplement. Oui, en vérité, par tout ce qu'il y a de plus sacré au monde, je vous aime, et je suis tout à vous! (*TM*. 296-297).

Ne peut-on pas dire que Phileas Fogg s'est rendu compte après avoir entrepris son tour du monde que "there never is anything 'natural' or 'inevitable' or to be taken for granted in the setting up of center and periphery. It is always the result of specific and discernible operations: rhetorical ones in texts, power ones in the broader social area,"[83] et que son mariage avec un sujet périphérique signale un effort de supprimer cette opposition manichéenne entre le Même et l'Autre?

1.5. Conclusion

Je me suis donné pour but de vérifier dans ce chapitre, si le Même arrive à faire taire l'Autre dans sa représentation de ce dernier. Il s'effectue dans les romans du corpus une représentation transculturelle qui est essentiellement politique. L'analyse a porté principalement sur la représentation de l'Autre et son espace dans les discours colonialiste, exotique et impérialiste qui luttent avec l'Autre "as a text upon which to project fantasy, fear, and desire."[84] Et l'espace de l'Autre--espace empirique autant qu'espace corporel--constitue un palimpseste sur lequel le Même a essayé d'inscrire son système de domination.

Le discours colonialiste (dans *Le Roman d'un spahi*), le discours impérialiste (dans *Le Tour du monde en quatre-vingts jours*) et surtout le discours catabatique (dans *Un Capitaine de quinze ans*) inscrivent sur ce palimpseste la crainte de l'Autre et de son espace. Cette crainte mène, dans les deux premiers cas, à la domination de l'Autre et de son espace au moyen des appareils idéologiques et répressifs d'État, et, dans le troisième cas, à l'éloignement de ce sujet et de son espace. Ces deux approches confirment l'observation de Sharon Magnarelli que: "The concept of other is often linked to that of power to the extent that other is the term used to designate what does not participate in the visible hegemony."[85] Cette marginalisation peut se réaliser dans le social mais pas dans le littéraire, car "textuality exposes those fissures, slippages, and self-mutilations that are inevitable to ideological discourse as to any other, but that such discourse must at all costs repress."[86] Ces failles, ces contradictions sont révélées dans les romans étudiés par le discours exotique, qui par sa nature, constitue un contre-discours au discours dominant, et le discours de la criminalité, dans lequel le Même est représenté

comme marginal. D'autres mécanismes textuels ont fait émerger la voix de l'hétérogène en subvertissant les discours dominants. Ces subversions confirment l'opinion de Johannes Fabian que: "The distance between the West and the Rest [...] is by now being disputed in regard to almost every conceivable aspect (moral, aesthetic, intellectual, political)"[87] Cette mise en question ne se limite pas toutefois à l'articulation de l'altérité raciale, il porte également sur d'autres formes d'inscription de l'Autre, comme on le verra dans le reste du présent travail.

NOTES DU CHAPITRE 1

[1]Henri Lefebvre, *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris: Éditions Gallimard, 1968, 185.
[2]Minh-Ha Trinh, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989, 67.
[3]Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf Inc., 1993, 57.
[4]Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, "Introduction," in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, eds. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 38. Cette observation est tirée d'*Orientalism* (1978) d'Edward Said.
[5]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 54.
[6]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 13.
[7]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 39-40.
[8]Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978, 41.
[9]Mary Evelyn Townsend, *European Colonial Expansion since 1871*, Chicago, Philadelphia, New York: J. B. Lippincott Company,1941. 4.
[10]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 76.
[11]Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York: Routledge, 1992, 36
[12]Klaus Theweleit, *Male Fantasies, Volume 1: Women, Floods, History*, trans. Stephen Conway, Erica Carter, Chris Turner, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, 270.
[13]Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York and London: Routledge, 1988, 209.
[14]Fredric Jameson, "Modernism and Imperialism," in Terry Eagleton *et al.*, *Nationalism, Colonialism and Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, 50.
[15]Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf Inc. 1993, 9.
[16]Malek Alloula, *Le Harem colonial: Images d'un sous-érotisme*, Genève-Paris: Éditions Slatkine, 1981, 9.
[17]Barbara Harlow, "Introduction," in Malek Alloula, *The Colonial Harem*, trans. Myrna Godzich and Wlad Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, xiii [ix-xxii]
[18]Homi K. Bhabha, "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism," in Francis Barker *et al.* eds., *Literature, Politics and Theory*, London: Methuen, 1986, 154.
[19]Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, 66. Il dit à ce sujet: "An important feature of colonial discourse is its dependence on the concept of 'fixity' in the ideological construction of otherness. Fixity, as the sign of cultural/historical/racial difference in the discourse of colonialism, is a paradoxical mode of representation: it connotes rigidity and an unchanging order as well as disorder, degeneracy and daemonic repetition" (66).
[20]Denise Brahimi, "Pierre Loti, du roman exotique au roman colonial," in *Le Roman colonial*, Paris: L'Harmattan, 1987, 17.
[21]Martine Astier-Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue par la littérature romanesque française, 1871-1914*, Paris et La Haye: Mouton, 1971, 25.
[22]Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Editions du Seuil, 1989, 354.
[23]Raoul Granqvist, "Us and Them: Distancing Practices of the Colonialist Travelogue," (...) 72.
[24]Zohreh T. Sullivan, "Race, Gender, and Imperial Ideology in the Nineteenth Century," *Nineteenth-Century Contexts* 13, 1 (1989): 22.
[25]Henk Vynckier, "Exotic Hades: The Representation of Alien Lands as Underworlds in European Literature," *History of European Ideas* 14, 6 (1992): 865.
[26]A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Editions du Seuil, 1976, 129.

[27]Stephen Kern, *The Culture of Time and Space*, 153. Il dit: "'Positive negative space' implies that the background itself is a positive element of equal importance with all others."
[28]J. J. van Baak, *The Place of Space in Narration*, 37.
[29]A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, 129.
[30]J. J. van Baak, *The Place of Space in Narration*, 55. Notons, à titre d'exemple que la démolition de la Colonne Vendôme par les Communards est avant tout une action antihiérarchique. Kristin Ross dit, à ce sujet: "We can take as an obvious and graphic example of the attack on verticality the Communards' demolition of the Vendôme Column, built to glorify the exploits of Napoléon's Grand Army" (*The Emergence of Social Space*, 5).
[31]Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad., Andrée Robel, Paris: Éditions Gallimard, 1970, 18.
[32]N. Chabani Manganyi, "Making Strange: Race, Science and Ethnopsychiatric Discourse," in Francis Barker *et al., Europe and Its Others* vol. 1, Colchester: University of Essex, 1985, 154.
[33]Seamus Deane, "Introduction," in Terry Eagleton *et. al., Nationalism*, 12.
[34]Il définit l'hégémonie comme: "un 'égo-centrisme' et un ethnocentrisme. C'est-à-dire ce *Moi* et ce *Nous* qui se donnent 'droit de cité', en développant ipso facto une vaste entreprise 'xénophobe' (classiste, sexiste, chauvine, raciste) autour de la confirmation inlassable d'un sujet-norme qui juge, classe et assume ses droits" (*1889: Un Etat du discours social*. Québec: Editions du Préambule, 1989, 31). Il donne une autre définition de ce terme: "L'ensemble complexe des normes et impositions diverses qui opèrent contre l'aléatoire, le centrifuge et le déviant, qui indiquent les thèmes acceptables et, indissociablement, les manières tolérables d'en traiter, et qui instituent la hiérarchie des légitimités (de valeur, de distinction, de prestige) sur un fond d'homogénéité relative."(*1889*, 22)
[35]Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique: La Question de l'Autre*, Paris: Editions du Seuil, 1982, 150.
[36]Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'Économie des échanges linguistiques*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982, 137.
[37] Cette image "patte de singe" ressemble à celle dont Zola s'est servie, dans *Germinal*, pour parler de la petite Lydie: "L'enfant poussa de nouveau sa berline, [...] raidissant ses bras et ses jambes d'insecte" (77).
[38]Peter Haidu, "The Semiotics of Alterity: A Comparison with Hermeneutics," *New Literary History* 21 (1990): 681.
[39]Léon-François Hoffmann, *Le Nègre romantique: Personnage littéraire et obsession collective*, Paris: Payot, 1973, 32.
[40]Edward Said élargit le sens de ce mot: "[...] far from being a category that signified supplication and self-pity, 'the colonized' has since expanded considerably to include women, subjugated and oppressed classes, national minorities, and even marginalized or incorporated academic subspecialities" ("Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors," *Critical Inquiry* 15 (1989) 207. Rappelons à ce sujet, l'abondance des métaphores animales chez Zola pour représenter les ouvriers et les femmes.
[41]Chris Bongie, *Exotic Memories*, 18.
[42]Edward Said, *Orientalism*, 67.
[43]V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, 1.
[44]J.-Cl. Marimoutou, "Quand le proche est plus lointain que le lointain: l'espace dans *Le Miracle de la race* de Marius-Ary Leblond," in *Le Roman colonial*. Paris: L'Harmattan, 1987, 163.
[45]Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*, 33.
[46]C.-R. Ageron, *France coloniale ou parti colonial?* Paris: Presses Universitaires de France, 1978, 190.
[47]C.-R. Ageron, *France coloniale*, 190. Il y a une deuxième politique de colonisation: l'association, "qui aboutit au protectorat, forme de colonie où la métropole s'assure du contrôle militaire et économique, mais laisse au pouvoir local et indigène le souci de choisir les

institutions les plus appropriées et de gérer les affaires courantes." (T. Todorov, *Nous et les Autres*, 289). Todorov observe que les universalistes préfèrent l'assimilation tandis que les nationalistes préfèrent l'association.

[48]Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, 87.

[49]Guy Debord, *La Société du spectacle: La Théorie situationniste*. Paris: Buchet/Chastel, 1971, 42.

[50]Zohreh T. Sullivan, "Race, Gender, and Imperial Ideology," 22.

[51]Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe, I: Les Faits et les mythes*, Paris: Gallimard, 1949, 16.

[52]Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe, I*, 17.

[53]Minh-Ha Trinh, *Woman, Native, Other*, 98-99.

[54]Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Éditions Gallimard, 1975, 33.

[55]Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978, 58.

[56]Homi K. Bhabha, "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism," in Francis Barker *et al.* eds. *The Politics of Theory*, Colchester: University of Essex, 1983, 199.

[57]Michel de Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, 229.

[58]Chris Bongie, *Exotic Memories*, 17.

[59]Elisabeth Mudimbe-Boyi, "Travel, Representation, and Difference, or how can one be a Parisian?" *Research in African Literature* 23, 3(1992): 28.

[60]Anthony Purdy, "Economies of Scale: The World-as-Picture," in Anthony Purdy ed. *Literature and Money*, Amsterdam-Atlanta: Éditions Rodopi B. V., 1993, 210.

[61]Jean Ganiage, *L'Expansion coloniale de la France sous la Troisième République: 1871-1914*, Paris: Payot, 1968, 412.

[62]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 231.

[63]Timothy Brennan, "The national longing for form," in Homi K. Bhabha, ed. *Nation and Narration*. 62.

[64]Elizabeth Mudimbe-Boyi, "Travel, Representation, and Difference," 28.

[65]Christian Marouby, *Utopie et primitivisme: Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris: Editions du Seuil, 1990, 143.

[66]Christian Marouby, *Utopie et primitivisme*, 178-179.

[67]Marc Angenot définit l'idéologème comme: "la plus petite unité indécomposable d'un système idéologique" (*1889*, 902). Il en donne une définition plus détaillée: "L'idéologème est un énoncé propositionnel, un élément-clé d'un sociogramme établi dans un état de culture, doté d'une acceptabilité diffuse dans l'interdiscursivité et remplissant des fonctions persuasives et micro-narratives" (*1889*, 902). Nous nous demandons si l'on ne peut pas considérer "travailler pour gagner sa vie" et "les agitations incessantes de notre existence européenne" comme d'autres migrations de cet idéologème.

[68]Marc Angenot, *1889*, 896.

[69]Michel de Certeau, *Heterologies*, 148.

[70]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 53.

[71]Henk Vynckier, "Exotic Hades," 863.

[72]Abdul R. JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature," *Critical Inquiry* 12(1985): 64.

[73]Fredric Jameson, "Modernism and Imperialism," 49.

[74]Ce terme est de Philippe Hamon qui en identifie trois autres--savoir dire, savoir vivre, savoir-jouir. Ces quatre "savoir" nous aident à dégager l'effet-idéologie du texte (*Texte et idéologie: Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, 24).

[75]Johannes Fabian, *Time and the Other*, 95.

[76]Abdul R. JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory," 62.

[77]Michael Issacharoff, "Qu'est-ce que l'espace littéraire?" 119.

[78]C'est Anthony Purdy qui cite cette observation de Timothy Mitchell dans "Economies of Scale: The World-as-Picture," 205-206.
[79]Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Editions du Seuil, 1957, 81.
[80]Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*, 33-34.
[81]J.-Cl. Marimoutou, "Quand le proche est plus lointain que le lointain: l'espace dans *Le Miracle de la race* de Marius-Ary Leblond," in *Le Roman colonial*, Paris: L'Harmattan, 1987, 172.
[82]Edward W. Said, "Yeats and Decolonization," in Terry Eagleton *et. al.*, *Nationalism*, 81-82.
[83]Wlad Godzich, "Foreword," in Michel de Certeau, *Heterologies*, xi.
[84]Zohreh T. Sullivan, "Race, Gender, and Imperial Ideology," 25.
[85]Sharon Magnarelli, "The Female Other: From the Visible Absence to Recasting the Other in Leñero's *La Carpa* and *Señora*," *Gestos* 11(1991): 45-46.
[86]Terry Eagleton, "Text, Ideology, Realism" in Edward Said, ed. *Literature and Society*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1980, 149.
[87]Johannes Fabian, *Time and the Other*. 35.

CHAPITRE 2

L'INSCRIPTION INSTABLE DE L'IDENTITÉ/ALTÉRITÉ DANS LES DISCOURS NATIONALISTE ET RÉGIONALISTE

> Le nationaliste français [...] ne pense guère aux autres nations; ce sont pour lui de simples mots, "les Anglais"..."les Allemands"..., prononcés avec une rage latente, comme si ces gens avaient tort d'exister.
>
> *Henri Lefebvre*[1]

> La nation ne se discute pas; [...] Ce qui se discute, au contraire, et se récuse, c'est le hors-nation, les groupements particuliers, les enfermements territoriaux.
>
> *Pierre Caussat*[2]

2.1. Introduction

Du colonialisme/exotisme, traité dans le chapitre précédant, au nationalisme/régionalisme, on passe de la représentation du grand espace de la périphérie à celle de l'espace restreint du centre, ou plus précisément une partie du centre. Comme on le voit dans les citations en épigraphe, le nationalisme (et le régionalisme) se donnent comme objectif la valorisation du Même (du centre) et la dévalorisation de tous ceux qui ne font pas partie de l'espace spécifique en question dans ces doctrines. Cette auto-valorisation se manifeste dans des projets impérialistes et colonialistes: coloniser d'autres espaces, exercer son pouvoir sur ces espaces et leurs habitants, souligner leur altérité, c'est s'agrandir, affirmer son identité. Le nationalisme va de pair donc avec l'impérialisme et le colonialisme, comme on le voit au XIX^{e} siècle. James Snead établit ce rapport ainsi: "[...] in the nineteenth century--precisely the point at which colonialism and imperialism were making their most brutal inroads into Third World cultures--aesthetic nationalism and progressivism were keen factors in the European's narcissistic self-presentation, both within Europe and in the rest of the world."[3] Tout en étant

lié à l'impérialisme, le nationalisme s'en distingue. Citons Simon During à ce propos:

> [...] in so far as the history of the West is a tale of exploitation of other societies, all European cultural practices are touched by imperialism. Yet nationalism is something other than imperialism writ as large as this. It is, quite specifically, the battery of discursive and representational practices which define, legitimate, or valorize a specific nation-state or individuals as members of a nation-state. [4]

Je me propose d'examiner ces pratiques discursives et représentationnelles dans les romans suivants: *Colette Baudoche* (1909) et *Les Déracinés* (1897) de Maurice Barrès; *L'Etape* (1902) de Paul Bourget; *Pêcheur d'Islande* (1886) de Pierre Loti; et *La Débâcle* (1892) d'Emile Zola, pour vérifier comment l'espace et l'identité/altérité y sont construits. Ces romans sont essentiellement nationalistes et/ou régionalistes, et la tentative des discours nationaliste et régionaliste de nous convaincre de la supériorité du sujet national ou régional sur les Autres semble construire dans ces romans un type d'espace unique: l'espace cognitif. Paul J. Perron en dit ceci: "Situated within a semiotics of manipulation and sanction, cognitive space becomes the locus for a manipulation according to knowing, in which a subject transforms another into a convinced subject."[5] On verra comment cet espace cognitif se construit dans les romans du corpus. Comme il existe plus d'un nationalisme, et que le régionalisme peut le compléter ou s'y opposer, l'inscription de l'identité/altérité dans ces discours peut manquer de fixité. Je vérifierai jusqu'à quel point on peut parler d'une inscription identitaire/altéritaire instable dans ces romans, ainsi que l'influence d'une telle inscription sur l'émergence des voix de l'hétérogène.

Un texte est toujours défini par les réseaux discursifs dans lesquels il est pris et qui ont pour rôle d'assurer sa lisibilité.[6] Cela rejoint l'idée de Gunther Kress que "any particular text may be the result of the expression of a number of discourses, differing, and often contradictory. Hence a text is rarely 'of one piece' in terms of the linguistic features that it contains, or of the discourses that it expresses."[7] Ainsi, il y a d'autres discours dans ces romans qui sous-tendent ceux que j'ai mentionnés et qui sont pertinents à l'articulation de l'altérité. L'analyse n'exclura pas ces discours.

2.1.1. Évolution et définitions du nationalisme

Le dix-neuvième siècle est le siècle de la science et de la technologie. La croissance industrielle qui en a résulté a transformé les modes d'existence, et le rythme de la vie. Elle a produit aussi des courants de pensée comme le positivisme, l'utilitarisme, le matérialisme et le marxisme. Cette révolution technologique est responsable aussi de l'urbanisation: elle a produit la grande ville et profondément ébranlé les campagnes. Avec cet ébranlement de la vie rurale est venue la dissolution des liens sociaux et la destruction de la solidarité organique, remplacée par une solidarité mécanique. Ainsi, l'espace *social* dans lequel les individus vivaient a été transformé.[8]

Les intellectuels de droite de l'époque se sont révoltés violemment non seulement contre cette transformation de l'espace social, mais aussi "contre l'individualisme rationaliste de la société libérale, contre la dissolution des liens sociaux dans la société bourgeoise, contre l''ignoble positivisme' qui y prévaut."[9] Cette révolte a entraîné l'exaltation de ce que l'on conçoit comme une unité de solidarité fondamentale, la nation. Cette exaltation de la nation, c'est le nationalisme, que Carlton Hayes définit comme: "A fusion of patriotism with a consciousness of nationality."[10] Cette

définition établit un lien entre le patriotisme et le nationalisme. Eugen Weber observe au sujet du premier terme: "Patriotism may be defined as love of a particular place, of a particular way of life above all others. But this love does not imply a desire to foist it on others; it is more likely to imply a reluctance to share. And so, patriotism, far from being expansive or offensive, is intrinsically a defensive attitude."[11] Henri Lefebvre rapproche les deux termes, en mettant l'accent sur le deuxième: "Le nationalisme porte à l'absolu ce que le patriotisme prend relativement: valeurs, culture, traditions. Le premier est exclusif et le second respectueux des appartenances. Le nationalisme oppose le peuple aux 'autres' (caractères et traits nationaux), il est donc agressif, irritable, guerrier."[12] Hans Kohn a donc raison de le considérer comme "a source of immense centripetal power."[13] Cette force centripète se manifeste ainsi:

> With the advent of nationalism, the masses were no longer in the nation, but of the nation. They identified themselves with the nation, [...] their life and survival with the life and survival of the nationality. Nationalism thenceforward dominated the impulses and attitudes of the masses, and at the same time served as the justification for the authority of the State and the legitimation of its use of force both against its own citizens and against other states.[14]

Ce nationalisme a émergé pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, et il a pris essor avec la Révolution française.[15] De 1870 jusqu'à la Grande Guerre, le nationalisme a été intensifié par l'industrialisation.[16] L'observation d'Henri Lefebvre à ce propos est révélatrice:

> La période qui va de 1880 à 1910 environ est une période de transition pour le sentiment national. Pendant ces trente années une vaste opération idéologique est engagée. Il s'agit de détacher le sentiment national de ses origines historiques maintenant lointaines et estompées, c'est-à-dire du mouvement démocratique et

> révolutionnaire--pour en faire un nationalisme nouveau style, instrument aveugle de l'impérialisme et du capital financier.[17]

Si l'industrialisation a donné de l'ampleur au nationalisme, il a, de sa part, provoqué des guerres. Tzvetan Todorov fait remarquer à cet égard: "[...] le nationalisme apparaît bien comme le grand responsable idéologique, tant des guerres en Europe, depuis la Révolution jusqu'à la Première Guerre mondiale comprise, que des guerres coloniales de la même période, et au-delà."[18] Et les résultats de ces guerres ont produit d'autres manifestations de nationalisme. Par exemple, ayant perdu la guerre franco-prussienne et une partie de son territoire, l'Alsace-Lorraine, au profit de l'Allemagne, la France a réagi, pour se compenser de cette perte et pour recouvrer son prestige national, en cherchant des territoires outre-mer. Cet impérialisme est donc un phénomène nationaliste, comme nous l'avons déjà remarqué.

Eugen Weber parle d'un autre nationalisme--un nationalisme anti-*Dreyfusard:* "Out of the Dreyfus Affair, [...] grew another nationalism. It was a rebellious nationalism, antirepublican, whose assertive traditionalism rejected a whole century of French tradition, revolutionary because royalist, and nationalist by reaction against the foreign elements in French life and culture."[19] Mais, au lieu de considérer cette Affaire comme premier mobile, nous ferons mieux de la considérer comme un aboutissement, puisqu'elle est venue à un moment où la politique nationale et internationale mettait l'accent sur l'altérité des Juifs et sur leur rapport apparent avec les Allemands, ennemis de la France. Ainsi, Madeleine Rebérioux a raison d'observer que les lignes de partage de l'Affaire sont restées essentiellement idéologiques,[20] renvoyant aux doctrines de l'antisémitisme, du cléricalisme, et du nationalisme. L'Affaire Dreyfus est "une crise interne à la bourgeoisie et (elle) affecte particulièrement les secteurs intellectuels."[21] Cette crise interne a

toutefois des répercussions qui dépassent les frontières de la France. Ayant lieu à un moment d'antisémitisme, comme nous venons de le dire, cette crise le catalyse. Zeev Sternhell[22] y voit le symbole de la grande vague d'antisémitisme qui monte en Europe à la fin du dix-neuvième siècle. Cette Affaire fait donc de la France le centre principal de l'agitation antisémite européenne.

On ne peut pas parler du nationalisme à cette époque sans mentionner l'apport de la science. L'importance de la science dans ce domaine se voit dans la façon dont une théorie scientifique, le darwinisme, a été adoptée et modifiée en darwinisme social,[23] pour justifier d'autres entreprises de l'homme. Yvette Conry observe que "tout l'office du darwinisme dans les idéologies sociales du XIX^{e} siècle obéit finalement à une pétition de principe similaire: partant de la comparaison d'un organisme et d'une société, la polémique sur la question sociale qui constituera le champ d'introduction du darwinisme pourra débattre de sa validité."[24] Le nationalisme est l'une de ces idéologies sociales. Emile Noël explique le mécanisme par lequel cette théorie s'exerce dans le domaine social: "A la fin du XIX^{e} et au début du XX^{e} siècle, le 'darwinisme social' a servi à justifier, au nom de la 'lutte pour la vie', la jungle économique, l'oppression des plus faibles, il permettait de parler de 'sélection naturelle' à propos de l'élimination de certains individus, voire certaines populations ou ethnies, considérés comme inférieurs ou inadaptés."[25]

Nous avons donc affaire à tant de facteurs qui créent des formes de nationalisme. Mais toutes ces formes ont une chose en commun:

> All nationalisms have a metaphysical dimension, for they are all driven by an ambition to realize their intrinsic essence in some specific and tangible form. [...] Although the problems created by such an

> ambition are sufficiently intractable in themselves, they are intensified to the point of absurdity when the nationalist self-conception imagines itself to be the ideal model to which all others should conform.[26]

Quelle que soit la forme de ces nationalismes, ils établissent une distinction entre le Même et l'Autre. Nous venons de parler des effets de l'industrialisation-urbanisation sur la vie rurale. La solution à ce problème se voit dans le traditionalisme qui a comme corollaire spatial le régionalisme.

2.2. Deux nationalismes

Il existe des variantes de nationalisme, comme on vient de le voir, mais pour le but de cette étude, je me limiterai, autant que possible, à deux formes principales de ce concept qui se dégagent de la définition que Tzvetan Todorov donne de la nation:

> La nation est un espace de légitimation et s'oppose, en tant que source de pouvoir, au droit royal ou divin [...] Cet espace est alors perçu comme celui de l'égalité: non de tous les habitants, il est vrai, mais de tous les citoyens (ce qui exclut les femmes et les pauvres); [...] Tout autre est le deuxième sens, [...] du mot 'nation': une nation s'oppose cette fois-ci à une autre, et non plus au roi, ou à l'aristocratie, ou aux régions; les Français sont une nation, les Anglais en sont une autre."[27]

De cette définition, nous dégageons deux formes de nationalisme: nationalisme exclusif et nationalisme contre le peuple.

2.2.1. Nationalisme exclusif

Ce nationalisme se résume dans l'idéologème "La France aux Français." Olivier Reboul amplifie cet idéologème, en y ajoutant son non-dit, pour mettre en relief sa portée de marginalisation: "La France aux (seuls) Français (de souche)--et les autres dehors!"[28] Cette variante du nationalisme devient un instrument aveugle de l'impérialisme et du capital financier. Il

justifie la domination et l'exploitation de tout autre espace au-delà des frontières nationales, et, comme son nom l'implique, il fonctionne au moyen d'une politique d'exclusion.

2.2.1.1. Politique d'exclusion de l'Autre par le Même

Dans la mise en pratique de cette politique, on oppose nettement l'indigène à l'étranger; aucune possibilité de reversibilité n'existe. Au dire de Julia Kristeva,

> L'étranger se définit principalement selon deux régimes juridiques: *jus solis* et *jus sanguinis*, le droit selon la terre et le droit selon le sang. On considérera donc comme du même groupe ceux qui sont nés sur le même sol. [...] Avec la constitution des États-nations, nous en arrivons à la seule définition moderne acceptable et claire de l'étrangeté: l'étranger est celui qui n'appartient pas à l'État où nous sommes, celui qui n'a pas la même nationalité.[29]

Ces deux régimes constituent des barrières infranchissables pour l'Autre. Lorsque l'appartenance au groupe est déterminée par l'identité au sol, à la nation, par l'enracinement dans le sol national ou régional, l'Autre est conçu comme celui qui ne fait pas partie de la nation, de la région. C'est une telle politique d'exclusion qui est thématisée et narrativisée dans *Colette Baudoche*.

Dans ce roman, un jeune professeur allemand, Frédéric Asmus, est nommé à Metz et loge chez Madame Baudoche. Il s'initie à la culture française et gagne la sympathie de Colette, la petite-fille de Mme Baudoche. Leur amour naissant contribue à affiner Frédéric. Leurs fiançailles sont sur le point d'être conclues, quand la messe annuelle commémorative des soldats morts pendant le siège rappelle à Colette la voix des ancêtres. Son honneur de Lorraine rend ce mariage impossible: elle sacrifie son bonheur à sa dignité.

Le rôle de l'écrivain étant de "faire vivre" la structure historique en la racontant,[30] la réalité socio-historique s'infiltre inéluctablement dans la production littéraire d'une époque donnée. L'espace qui est représenté dans *Colette Baudoche* porte le toponyme "Metz", "une ville pour l'âme, pour la vieille âme française, militaire et morale" (*CB.* 14), ce qui nous ancre déjà dans le réel. L'onomastique est la base lexicale de l'attribution des indices référentiels. Ainsi, lorsque l'espace représenté dans le texte littéraire est défini onomastiquement et que le toponyme en question correspond à un autre toponyme dans le monde réel, cet espace représenté ne peut pas ne pas être référentiel. Le temps de l'histoire, c'est 1909. Et Metz appartient à l'Allemagne entre 1871 et 1918. Comme, à l'origine, cet espace fait partie de la France, on a raison de le considérer comme espace du Même, qui est approprié par les Autres, en l'occurrence les Allemands.

A l'intérieur du macro-espace, Metz, le faire cognitif des sujets s'accomplit dans un micro-espace, l'appartement des dames Baudoche, partagé avec elles par un Autre locataire, Frédéric Asmus. Il est Autre parce qu'il n'appartient pas au "groupe qui se pose en occupant 'naturel' de l'espace social considéré."[31] Comme le système textuel met en jeu non pas un 'projet' individuel, mais la fonctionnalité nécessaire d'un individu représentatif d'un groupe social vis-à-vis d'instances sociales précisées par le texte,[32] les projets individuels de ces sujets cognitifs deviennent des projets sociaux. Ainsi leur faire dans cette construction cognitive qu'est le monde romanesque se situe dans le social. Le rapport de "propriétaire/locataire" qu'établit la location est un rapport de pouvoir qui implique la supériorité du premier au dernier. Cette supériorité se voit dans l'insistance du narrateur sur l'exclusion de l'Autre, exclusion qui se fait au niveau spatial par la répartition du micro-espace. Madame Baudoche dit à Frédéric: "Le corridor

coupe en deux l'appartement: vous, d'un côté, et nous de l'autre" (*CB.* 27). Tout en partageant le même micro-espace avec les Mêmes, l'Autre reste toujours exclu. Le nationalisme exclusif fonctionne toujours contre lui. Le corridor sert de frontière pour l'exclure. Ce partage n'est pas fait toutefois volontiers, mais à contrecœur:

> --Ah! soupire Madame Baudoche, quelle humiliation pour ton pauvre père, s'il avait imaginé qu'un jour je céderais une partie de l'appartement. Et à qui? à un Prussien!
> --Aujourd'hui, dit la jeune fille, il n'y a qu'eux pour louer des chambres meublées (*CB.* 30).

Ce dialogue révèle la position énonciative nationaliste, antiprussienne du personnage. Toute l'amertume nationaliste contre l'occupation de l'espace du Même par l'Autre s'y manifeste. Cette occupation constitue une humiliation pour la nation et ses citoyens. Au niveau énonciatif même, on trouve les traces d'exclusion, d'altérité. D'abord, il y a la référence à la nationalité du locataire, "à un Prussien!," ensuite, le pronom disjoint, "eux," qui s'oppose à "nous." Il y a également la structure restrictive, "ne...que". Ailleurs, le narrateur met l'accent sur la marginalisation de l'Autre en disant: "Le bon M. Asmus comprenait la contrariété que ce devait être pour une vieille Messine de loger un immigré" (*CB.* 141). L'Autre est donc un intrus dans l'espace du Même.

La position énonciative du narrateur change lorsqu'il dit que les Baudoche cèdent à Frédéric la meilleure partie de l'appartement (*CB.* 30). La voix de l'hétérogène émerge ainsi pour marginaliser les Mêmes, subvertissant par là le discours nationaliste. Cette marginalisation du Même relève d'un autre discours, voire d'un contre-discours, qui s'oppose au discours (dominant) nationaliste. Ce contre-discours, antinationaliste,

représente la Même, Madame Baudoche, comme faible, économiquement parlant, faiblesse témoignée par le fait qu'elle est prête à céder la meilleure partie de son espace. C'est l'Autre, le locataire, qui lui vient en aide. Le rapport de "propriétaire/locataire" qui doit impliquer la domination du dernier par le premier, est renversé dans ce cas: "Ici, dans cet intérieur clair, bien ordonné et de bonne odeur, où va pénétrer un Prussien [...], c'est moins aux dames Baudoche qu'à la tradition messine que va notre pensée. On voudrait que les forces de la vieille cité réagissent contre ces intrus. Hélas! ces forces ont été brisées" (*CB.* 33-34). Elles sont brisées par les Autres qui ont relégué les Mêmes en position de dominés par leur conquête. La location devient donc, pour ainsi dire, un micro-projet impérialiste de colonisation. Le micro-espace de cet appartement n'est que le microcosme du macro-espace national, espace que le Même est obligé, malgré lui, de partager avec l'Autre envahisseur. Frédéric Asmus n'est donc pas un simple locataire, mais un sujet envahisseur de l'espace du Même pour s'en approprier la meilleure partie. Les relations intersubjectives soulignent cette domination des Mêmes par l'Autre: "[...] chaque matin, à sept heures, Madame Baudoche devait lui apporter son café au lait dans sa chambre. Le troisième jour, il lui dit: '--Madame Baudoche, je vous ferai observer que vous êtes en retard de quatre minutes'" (*CB.* 40). Le faire pragmatique de Madame Baudoche indique qu'elle est en position d'infériorité par rapport à son locataire. Le verbe "devoir" employé à propos d'un service à rendre, traduit cette infériorité. Elle n'accepte pas cette position de dominée avec docilité, comme la déclaration suivante en fait preuve: -- "Ce sont tous des pédants, déclara-t-elle à sa fille" (*CB.* 40). Cette déclaration constitue une sorte de résistance du Même vaincu contre l'Autre vainqueur. Par "tous", elle veut dire les Autres, les Allemands. Cet énoncé de faire de l'Autre relève du discours antinationaliste, contre-discours au discours

nationaliste. Tout au long du parcours narratif, il s'engagera un conflit entre ces deux discours.

2.2.1.1.1. Résistance du Même

D'après Michel Foucault, "le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer."[33] Ces luttes discursives deviennent d'autant plus manifestes que des discours contradictoires--discours et contre-discours--entrent en conflit dans le même espace narratif.

La résistance du sujet individuel au niveau micro-spatial caractérise le sujet collectif au niveau macro-spatial: "Ces professeurs étaient tous venus en Lorraine avec l'idée d'y trouver un peuple satisfait de la conquête, et ils ressentaient une sourde irritation de se voir évités par les vaincus" (*CB.* 41). Malgré le fait d'être vaincus, les Mêmes arrivent toujours à marginaliser les Autres. Au lieu de se soumettre docilement aux Autres, les Mêmes résistent à la présence des Autres dans leur espace. Cette résistance se manifeste même chez les enfants. Lorsque Frédéric Asmus s'approche d'un enfant blessé pour l'aider, il lui demande:

> -- As-tu mal?
> -- Non, non, répondit vivement l'enfant.
> C'était un joli petit Messin, mais déjà avec le regard de l'homme qui ne se laisse pas molester. [...] L'Allemand prit dans son portefeuille une bande de taffetas anglais. Mais le petit ne voulait pas qu'il le touchât. Et comme un rassemblement se formait, le professeur lui dit:
> --N'aie pas peur... Sais-tu bien qui je suis?
> Il voulait faire entendre qu'il était un maître, un ami des enfants, mais le petit Lorrain de répondre:
> -- Toi, tu es le Prussien de chez Madame Baudoche (*CB.* 48).

Ce tutoiement n'est pas celui de familiarité, mais de mépris, comme le prouve les rires des spectateurs de cette scène. La tentative de l'Autre de s'identifier au Même, de s'intégrer dans l'espace de ce dernier est ainsi rejetée. Le Même insiste plutôt sur l'altérité de l'Autre en refusant d'être touché par lui. L'action de toucher étant un faire cognitif par lequel on annule l'espace séparant deux individus, empêcher ce faire, c'est garder cette séparation, cette aliénation, et en termes d'identité/altérité, c'est résister l'Autre, c'est le marginaliser.

Un autre faire étroitement lié à celui de toucher, c'est, en l'occurrence, aider. A l'encontre de "toucher", qui établit un rapport de familiarité, voire d'égalité, entre les sujets en question, "aider" établit un rapport implicite de domination de celui qui est aidé par celui qui aide: la personne aidée reconnaît son incapacité, sa faiblesse, autant que la capacité de celui qui l'aide. A l'opposition binaire "incapacité/capacité" on peut facilement substituer celle d'"infériorité/supériorité". Le petit Messin rejette l'aide de l'Autre précisément parce qu'il ne veut pas se montrer inférieur à lui.

Julia Kristeva explique ce rejet, cette marginalisation de l'Autre ainsi: "Nulle part on n'est *plus* étranger qu'en France. N'ayant ni la tolérance des protestants anglo-saxons, ni l'insouciance poreuse des Latins du Sud, ni la curiosité rejetante autant qu'assimilatrice des Allemands ou des Slaves, les Français opposent à l'étranger un tissu social compact et d'un orgueil national imbattable."[34] Cet orgueil national se manifeste chez Colette Baudoche lorsqu'elle dit à Frédéric: "-- Je ne sais pas ce qu'ont pensé, il y a mille ans, les gens de Metz, mais je sais bien que je ne peux pas être une Allemande" (*CB.* 72). C'est une réponse à l'observation de Frédéric qu'elle a été une fois Allemande. Cette réponse affirme sa position énonciative de nationaliste. On y voit donc une résistance de la Même à toute sorte d'identification avec

l'Autre. On voit dans la remarque de Frédéric une tentative de manipulation, ce qui transforme l'espace empirique en espace cognitif (j'en parlerai en détail plus loin).

L'aggressivité du nationalisme exclusif se manifeste chez les Mêmes dans leur tentative d'éviter tout espace occupé par l'Autre. La répartition rigoureuse de l'appartement des Baudoche, dont on a déjà parlé, en fait preuve. Greimas définit la focalisation spatiale comme "l'identification du sujet de l'énonciation avec l'espace énoncé."[35] Courtés fait observer dans la même veine que dans un récit donné, l'espace ne se définit que par rapport à l'acteur qui lui est conjoint.[36] Par cette focalisation, la partie du micro-espace occupée par le sujet cognitif s'identifie avec lui. C'est à cause de cette identification qu'au niveau macro-spatial, le Même évite toute conjonction spatiale[37] de l'Autre. La fête militaire à laquelle l'empereur Guillaume II vient assister est une conjonction spatiale des Autres. Pour la célébrer, le macro-espace, la ville, est parée à la prussienne. Elle appartient en effet à la Prusse: "A travers les rues étroites de sa belle cité, de sa noble prise, l'empereur allemand s'avançait à cheval" (*CB.* 94). Ainsi la seule façon dont le Même peut faire preuve de son chauvinisme, c'est de s'enfermer dans son micro-espace, sur lequel l'Autre n'a aucun contrôle. Les Baudoche sont donc "des rebelles tapies au fond de leur obscure retraite" (*CB.* 96).

On voit le même mécanisme de résistance dans *La Débacle* d'Émile Zola (voir le résumé à la page 81). Le docteur Dalichamp parle de "la marche envahissante des Prussiens, dont le flot, depuis Sedan, s'étendait peu à peu sur toute la France, comme une marée noire" (*Déb.* 492). Il s'agit de l'invasion de l'espace du Même par l'Autre, puisque le Même est obligé de vivre "sous le morne écrasement de l'occupation prussienne" (*Déb.* 543). Cette occupation du macro-espace des vaincus est reprise au niveau micro-

spatial: "Et madame Delaherche, la mère, s'était enfermée avec lui, dès le lendemain de l'occupation. Sans doute ils avaient dû s'entendre [...] sur leur formel désir de se cloîtrer ensemble au fond de cette pièce, tant que des Prussiens logeraient dans la maison" (*Déb.* 543-544). Comme les Delaherche, les familles bourgeoises s'enferment au fond de leurs appartements, évitant tout rapport avec les officiers qu'elles logent (*Déb.* 549).

Dans d'autres cas, les Mêmes ne s'enferment pas, mais ils font voir leur résistance par le silence: "Parfois, sur un espace de trente ou quarante mètres, en place des *hoch!* régnait un morne silence et nulle tête ne se découvrait: le fier cortège traversait un îlot d'indigènes" (*CB.* 95). Le diminutif "îlot" signale que le boycottage du Même collectif est presque total; la majorité d'entre eux s'enferment dans leurs micro-espaces, et ceux qui ne s'enferment pas se taisent. D'une façon ou d'une autre, il s'agit d'une non-participation à la conjonction spatiale de l'Autre.

Dans le micro-espace de l'auberge, le petit bourgeois messin qui agace deux jeunes Allemands à la table voisine reçoit le message suivant de l'un d'eux: "--Ne faites pas tant de bruit, et en général, si vous parlez, parlez ici allemand. [...] C'est insupportable ce qu'on se permet! Voilà trente-sept ans que nous sommes dans le pays. Ces voyous auraient eu le temps d'apprendre l'allemand" (*CB.* 169). La résistance du Même atteint son point culminant dans la réaction du petit bourgeois messin:

> --Je parle la langue que je veux. Et ce n'est pas vous, jeune freluquet...
>
> Le freluquet bondit, la main levée. Alors M. Asmus n'y tint plus et il cria en allemand [...]
>
> --N'avez-vous pas honte? De quel droit voulez-vous régenter ici leur langue? Des êtres comme vous sont la honte de notre race. Apprenez d'abord à vous conduire dans la vie avant de vouloir gouverner celle des autres (*CB.* 170).

Le refus du Même de parler la langue de l'Autre constitue une subversion de la domination de l'Autre, une résistance à l'occupation de son espace par l'Autre, une tentative délibérée d'empêcher la transformation complète de son espace. Le sujet du deuxième énoncé de cette citation, qui relève du discours nationaliste, c'est l'Autre assimilé (j'y reviendrai), ce qui rend d'autant plus efficace la subversion de la domination de l'Autre. Les amis de Frédéric lui disent au moment de son initiation: "--Ces gens-là! ils apprennent l'allemand à l'école, puis ils vont au régiment; eh bien! rentrés chez eux, ils se mettent à parler leur patois français" (*CB.* 41). La langue joue un grand rôle dans l'identification d'un espace donné; elle constitue aussi une marque d'identité du sujet. Car "language is a tangible tie between the present generation of a nation and preceding generations."[38] C'est la langue qui véhicule la culture; détruire la langue, c'est détruire cette force unificatrice de la communauté linguistique en question. La langue joue donc un grand rôle dans la formulation du nationalisme. H. Kohn remarque que "before nationalism, language was very rarely stressed as a fact on which the prestige and power of a group depended."[39] Abandonner sa langue pour parler la langue d'un Autre, d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'un choix mais d'une imposition, c'est se soumettre à l'Autre. En refusant de parler la langue de l'Autre dans son micro-espace, le Même subvertit la domination de l'Autre et montre que sa soumission à la domination de l'Autre n'est que superficielle, démontrée seulement au niveau macro-spatial.

Aux yeux des occupants naturels de cet espace conquis, la reconstruction effectuée par l'Autre est un projet du discours antinationaliste. Le discours nationaliste se porte en contre-discours pour subvertir ce projet: C'est ainsi que le narrateur de *Colette Baudoche* observe que "le faîte des

maisons demeure encore français, mais peu à peu le rez-de-chaussée, les magasins se germanisent" (*CB.* 21). On perçoit la position énonciative nationaliste du narrateur dans cette observation apparemment naïve lorsqu'on y applique le critère de la verticalité: "faîte des maisons/rez-de-chaussée." Le présupposé, c'est que l'Autre ne peut reconstruire que la partie inférieure de l'espace du Même; la partie supérieure, la plus importante, reste intacte.

Le discours nationaliste valorise le Même national, le citoyen, par rapport à l'Autre. Même s'il est vaincu, le Même nationaliste se considère comme supérieur à l'Autre vainqueur. Le narrateur de *Colette Baudoche* dit à propos des vieilles parties de Metz: "Elles nous ramènent vers la France, et la France, là-bas, c'est le synonyme le plus fréquent de l'idéal" (*CB.* 23).

2.2.1.1.2. Transformation de l'espace empirique en espace cognitif

D'après Terry Eagleton, "The metaphysics of nationalism speak of the entry into full self-realization of a unitary subject known as the people."[40] On pourrait donc dire avec Althusser que c'est le nationalisme qui interpelle les individus en sujets.[41] Ces sujets, attirés par une force centripète, veulent garder leur identité avec le sujet national collectif. C'est ainsi que dans *Colette Baudoche*, les performances des sujets cognitifs sont toujours déterminées par des considérations nationalistes. Frédéric qui invite les dames Baudoche dans sa chambre pour fêter l'arbre de Noël, entonne la chanson fameuse en Allemagne et leur offre "ce beau gâteau qui est une spécialité de [son] pays" (*CB.* 75). Par cette invitation des Baudoche dans sa chambre, transformée pour évoquer le souvenir de son pays, l'Allemagne, Frédéric transforme l'espace empirique en espace cognitif. Les Baudoche sont conscientes de cette transformation, de cette manipulation mal dissimulée. Et elles s'y opposent

au moyen d'une contre-manipulation--la bouteille de bordeaux qu'elles apportent. Elles créent leur propre espace cognitif en invitant Frédéric à l'Hôtel du Nord pour assister à une conférénce donnée par un orateur parisien, dans un but précis: "Tel est le milieu où Madame Baudoche vient d'amener son locataire, avec la vanité de l'initier à un monde d'élite" (*CB.* 79). On constate donc, dans *Colette Baudoche*, la création de deux espaces cognitifs qui s'opposent, parce que la manipulation n'y est pas unidimensionnelle. Dans le roman à thèse, l'espace narratif même devient espace cognitif, créé par le narrateur à travers les faire cognitifs des personnages.

Le pangermaniste dit à Frédéric que le rôle d'un bon Allemand à Metz est d'amener au germanisme les jeunes cervelles lorraines (*CB.* 127). Et cela au moyen de l'appareil idéologique scolaire. Cet appareil idéologique d'Etat n'est qu'une variante de l'appareil répressif d'État. Cela se voit dans la description de la redingote universitaire que porte le sujet cognitif, Frédéric: "C'est l'uniforme de l'immense armée des envahisseurs pacifiques, qui s'est mise en marche derrière les vainqueurs et qui défile depuis trente-cinq ans" (*CB.* 23-24). L'enseignement constitue ainsi un processus de domination, en l'occurrence, du Même par l'Autre. L'Autre transforme encore une fois l'espace en espace cognitif.

Un groupe social jouissant localement d'une position économique, culturelle ou politique dominante, et qui se donne de soi-même une sorte d'image idéalisée, se met en position de Même. Ce groupe tend à définir négativement l'altérité de ceux qu'il ne reconnaît pas comme les siens, à proportion de ce qui constitue, de son point de vue leur degré de non-conformité par rapport à une normalité de référence.[42] La fonction du discours nationaliste, c'est de définir négativement l'altérité de l'étranger et

ensuite, de le "reconstruire" pour le faire conformer à la norme et l'assimiler. Dans *Colette Baudoche*, l'espace cognitif qui est créé par les Mêmes fait subir à Frédéric ce processus de reconstruction et d'assimilation. C'est pourquoi nous l'appelons l'Autre assimilé. Il importe de signaler, toutefois, que dans le nationalisme exclusif, cette assimilation ne peut aller que jusqu'à un certain point. Ainsi, il est préférable de parler d'une "assimilation-exclusion." Ces deux notions rappellent celle de la jonction[43], qui est premièrement la relation qui unit le sujet à l'objet, et qu'on peut prendre comme axe sémantique et développer en: conjonction, disjonction (axe des contraires d'un carré sémiotique); non-disjonction, non-conjonction (axe des subcontraires). Chacun de ces quatre éléments représente, d'après Eric Landowski, une politique qui détermine la relation entre le Même et l'Autre: conjonction=politique d'assimilation; disjonction=politique d'exclusion; non-disjonction=politique d'admission; non-conjonction=politique de ségrégation.[44] Il recourt à la forme verbale pour résumer les principes de base de ces politiques: conjoindre, c'est assimiler; disjoindre, c'est exclure; admettre, c'est ne plus disjoindre, mais ne pas encore conjoindre; et ségréger, c'est ne plus conjoindre, mais ne pas encore disjoindre.

Sur le plan paradigmatique, le micro-espace des Krauss est supérieur à celui des Baudoche; et sur le plan syntagmatique, c'est l'Autre, Frédéric, qui occupe la meilleure partie du micro-espace des Baudoche. Mais dans l'élaboration du parcours narratif, M. Krauss est marginalisé dans son propre micro-espace, et Frédéric devient l'étudiant des Baudoche. Dans le discours nationaliste, c'est le Même qui finit par dominer l'Autre. Ainsi, Frédéric entre, sur toutes choses, dans le personnage d'élève (*CB.* 138), dominé et instruit par les Baudoche. Leur vie quotidienne à l'intérieur du micro-espace est présentée en termes guerriers. Cette guerre que les deux femmes font aux

mœurs allemandes de leur convive contribue à l'agrément de cette petite société. Elle permet aux deux Lorraines de déployer leur malice naturelle (*CB.* 139). Grâce à cette guerre, les dames Baudoche "reconstruisent" l'Autre, en collaboration avec l'espace social, comme on le verra par la suite, après l'avoir rendu inférieur à elles-mêmes.

Cette reconstruction n'aboutit pas vraiment à l'assimilation de l'Autre. Ne serait-ce pas une contradiction de parler d'assimilation dans un discours du nationalisme exclusif? On ne fait que l'admettre; on ne le disjoint plus, mais on ne l'a pas encore conjoint; il reste toujours un certain degré d'écart. C'est pourquoi lorsque Colette dit à Madame Baudoche que Frédéric l'a embrassée, elle répond: "--Il t'a embrassée... mais il est fiancé! s'écria Madame Baudoche. Puis elle reprit: -- ... et Prussien!" (*CB.* 173). Les points de suspension qui précèdent la deuxième raison peuvent être remplacés par "à plus forte raison"; le fait d'appartenance nationale l'emporte sur celui de rapport privé. Cette allusion à la nationalité de Frédéric n'est autre chose qu'allusion à son altérité. Il n'est pas permis à l'Autre de s'identifier au Même. Le projet cognitif de Frédéric l'amène, lors du parcours narratif, au point où il reconnaît la supériorité du Même et de l'espace du Même. Mais l'acte final qui doit entériner son identification au Même et lui permettre d'élire domicile dans cet espace--son mariage avec Colette--est interdit, au nom du nationalisme. "[Madame Baudoche] a épuisé, dès le premier moment, tout ce qu'elle pouvait lui dire pour et contre ce mariage, et ne sort guère d'un 'C'est bien dommage qu'il soit Allemand!' Pauvres paroles, mais ce sont des problèmes qu'il est plus facile de trancher au café-concert, à Paris, que dans les rues germanisées de Metz" (*CB.* 176). Comme Moïse qui a aperçu la Terre promise, mais n'a pas pu y entrer, l'Autre n'a pas eu le privilège de s'identifier complètement au Même.

Se marier ou ne pas se marier avec Frédéric cesse d'être une question sentimentale pure et simple pour assumer une dimension politique: "Elle voit son roman dominé, [...] par la politique. Et au lieu de se demander bonnement, simplement: 'Serai-je heureuse avec Frédéric?' il faut que cette petite logeuse du quai Félix-Maréchal, [...] recherche où se trouve sa place et s'il est plus honnête, pour une Messine, de conquérir un Prussien aux idées françaises ou de le rejeter aux Gretchen" (*CB.* 178). Le faire individuel devient une pratique sociale. Dans l'idéologie nationaliste, le sujet collectif l'emporte sur le sujet individuel; ce dernier doit sacrifier ses intérêts au bien-être de la nation. Elle tranche le problème elle-même lorsqu'elle perçoit avec une joyeuse allégresse "qu'entre elle et M. Asmus, ce n'est pas une question personnelle, mais une question française" (*CB.* 194). Ainsi, la décision de rejeter Frédéric, c'est une décision d'exclure l'Autre de l'espace du Même: "Le Prussien s'incline sèchement, et s'éloigne" (*CB.* 195). Ces verbes traduisent la soumission et l'auto-exclusion de l'Autre. Et le narrateur d'ajouter d'une façon qui ne laisse pas en doute le projet nationaliste du parcours narratif:

> Que voulez-vous, mon cher Frédéric Asmus, vous êtes une victime de la guerre. Votre naïve impétuosité n'avait pas tort de céder à l'attrait de cette terre lorraine, qui désire refaire avec ceux qu'elle attire ceux qu'elle a perdus; tout semblait propice à ce rêve pacifique; mais une jeune fille a choisi la voie que lui assigne l'honneur à la française.
>
> ... Rentre, Colette, avec ta grand'mère, dans votre appartement du quai de la Moselle. Inconnue à tous et peut-être à toi-même, demeure courageuse et mesurée, bienveillante et moqueuse, avisée, loyale, toute claire. Persévère à soigner les tombes, et garde toujours le pur langage de ta nation (*CB.* 195-196).

Cette référence à l'honneur et au courage rapproche Colette de l'héroïne cornélienne. La messe pour faire "mémoire des soldats français tombés dans les batailles sous Metz" a pour effet d'accentuer, d'aviver le patriotisme des

Messins: "Cette nuit, pour les gens de Metz, signifie une dure vie sous le joug allemand, loin des douceurs et des lumières de la France, et pour eux l'idée de résurrection se double d'un rêve de revanche. Ils enrichissent de tout leur patriotisme une liturgie déjà si pleine" (*CB.* 191).

Pour s'intégrer mieux dans l'espace du Même, l'Autre essaie de s'identifier avec lui (le Même): "Il ne soupçonnait pas que pour des Messines se montrer en public avec un Prussien, [...] c'eût été, sinon trahir, au moins se diminuer, déchoir. Il se croyait maintenant presque un membre de la famille" (*CB.* 142). Mais comme le Même réagit contre toute tentative de l'Autre de s'identifier avec lui, il fait tout pour empêcher cette identification; l'Autre reste toujours marginalisé.

Tout au long du parcours narratif, nous constatons chez l'Autre, Frédéric, un glissement de la position de dominant, "ce fils des vainqueurs," à celle de dominé. Au début du parcours narratif, il commence par envahir le micro-espace du Même, et par là même dominer le Même. Mais grâce au projet cognitif qu'il entreprend, il finit par être absorbé dans le micro-espace, par renoncer à sa position de dominant, pour se considérer comme faisant partie de la petite société, mais aussi de la grande société. Le Même accepte cette conversion jusqu'à un certain point. Les marques d'exclusion ne disparaissent pas pour autant complètement. L'Autre est absorbé pour être rejeté.

L'Autre est amené au point où il avoue la supériorité de l'espace du Même sur son propre espace: "Maintenant, je connais le pays où les mirabelliers fleurissent, où dans la prairie étincelle la rivière la plus limpide. Un double vignoble l'encadre, surmonté parfois de forêts. Sous le ciel bleu de Lorraine souffle un vent qui trempe les âmes. C'est là que passe notre route. O mes pères, je suis arrivé..." (*CB.* 165-166). Aboutissement du projet cognitif:

par les paroles de ce chant, l'Autre se montre séduit, et par là même vaincu, par l'espace qui l'entoure. Cette conquête de l'Autre atteint le niveau où il est prêt à convaincre les siens de sa prise de position: "Mais je veux, durant ces vacances, l'obliger à reconnaître que le pays de la conquête est plus beau qu'il ne l'a vu, et que, pour nous autres Allemands, c'est la terre de l'espérance" (*CB.* 168). Dans le discours nationaliste, l'Autre, comme le Même, doit arriver à cette réalisation de la supériorité de l'espace du Même sur tout autre espace. Ainsi, à la fin du parcours narratif, on revient à la relation de départ entre le Même et l'Autre: celle de la supériorité de celui-là à celui-ci.

2.2.1.1.2.1. L'Espace cognitif comme actant: Reconstructeur de l'Autre

Greimas et Courtés définissent l'actant comme celui qui accomplit ou qui subit l'acte. Ils ajoutent: "ce concept remplace avantageusement, [...] le terme de personnage, mais aussi celui de 'dramatis persona' car il recouvre non seulement les êtres humains, mais aussi les animaux, les objets ou les concepts."[45] L'espace est actant du fait qu'il joue des rôles dans le parcours narratif, il accomplit des actes. Henri Mitterand conçoit même une approche spatio-narrative qui consisterait à spécifier les espaces du roman par le rôle qu'ils jouent le long du parcours héroïque.[46] Dans *Colette Baudoche*, on pourrait considérer l'espace comme actant dans la mesure où le faire persuasif exercé par les Baudoche sur le sujet cognitif, Frédéric, est repris par le macro-espace de Nancy. A cause de la reconstruction de Metz, cette partie de l'espace du Même n'est plus capable d'informer et de former l'Autre. C'est pourquoi les Baudoche persuadent Frédéric de visiter Nancy, qui fait partie intégrante de l'espace national, partie non appropriée par l'Autre et ainsi non reconstruite par lui. Cet espace cognitif va donc reconstruire Frédéric. Le narrateur dit que "Nancy l'allège, le libère. Certes, depuis qu'il avait sous les

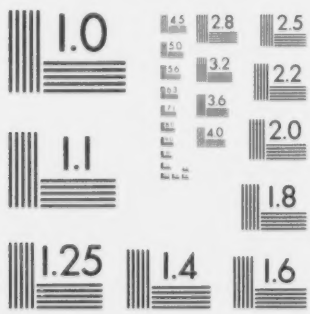
yeux quelques images françaises, il souffrait confusément de ce qu'il y a d'embrouillé dans la civilisation allemande" (*CB.* 111). L'espace du Même est ainsi valorisé par opposition à l'espace de l'Autre. Cet espace valorisé exerce une influence transformatrice sur l'Autre.

Le narrateur insiste sur cet effet transformateur en disant que "La place Stanislas lui a délivré, épuré l'esprit; cette campagne lui émeut le cœur. [...] Les campagnes que parcourt aujourd'hui le jeune Allemand sont plus efficaces et meilleures faiseuses d'hommes" (*CB.* 119). On attribue ainsi à l'espace du Même un faire cognitif: il façonne son sujet. Ce fils des vainqueurs (*CB.* 118) est non seulement formé et informé par l'espace du Même, il est également transformé par cet espace, car l'espace détient ce pouvoir de transformer: "Il y a des petits villages, isolés au milieu des espaces ruraux, qui [...] m'apparaissent comme des gaufriers, et je crois que tout être, fût-il barbare prussien, soumis à leur action patiente et persistante, y deviendrait lentement Lorrain" (*CB.* 119-120). La position énonciative du narrateur ici est celle d'un nationaliste pour qui l'Autre est un barbare qui a besoin d'être civilisé, ce qui fait écho à la "mission civilisatrice" du colonialisme. Et c'est l'espace du Même qui assume cette fonction de civilisation. En se laissant façonner, Frédéric "se hausse à un degré supérieur de civilisation" (*CB.* 124). Par ce perfectionnement, il finit par s'identifier avec le Même, ce qui est l'aboutissement de son projet cognitif.

2.2.1.1.3. Reconstruction de l'espace du Même

Le nationalisme n'a pas seulement pour but la protection de l'espace national et la valorisation des occupants naturels de cet espace, mais aussi, dans son projet aggressif, expansionniste, l'appropriation d'autres espaces; ce qui constitue l'impérialisme. L'impérialisme est donc un projet nationaliste:

PM-1 3½"x4" PHOTOGRAPHIC MICROCOPY TARGET
NBS 1010a ANSI/ISO #2 EQUIVALENT



PRECISION[SM] RESOLUTION TARGETS

le nationalisme nouveau style est un instrument aveugle de l'impérialisme, pour reprendre les mots d'Henri Lefebvre. Ce qui constitue un projet nationaliste pour le Même devient un projet antinationaliste pour l'Autre, étant donné que l'impérialisme viole le principe de nationalité tel qu'il s'applique aux autres nations. Comme Lennard Davis l'observe, "in the colonization of space, specific purpose was attributed by an exterior culture whose task was to see that meaning as inherent in and indigenous to the colonized space."[47] Pour justifier le sens attribué à l'espace colonisé, il faut reconstruire cet espace pour le faire conformer à l'image que le colonisateur veut en avoir. Le sujet (colonisateur) qui est producteur et consommateur de l'espace, le reconstruit pour le consommer mieux. L'appropriation et la reconstruction de l'espace d'un groupe, qui en est l'occupant naturel, par un autre groupe, thématisé dans *Colette Baudoche*, fait écho à la reconstruction de la périphérie coloniale par le centre métropolitain, qui se met en position de Même, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

En conquérant l'espace du Même, l'Autre a pour but ultime de le reconstruire. C'est précisément ce qui s'est passé à Metz: cette ville est reconstruite à l'allemande et selon les besoins du vainqueur (*CB.* 17). Et pour la fête militaire, déjà mentionnée, la ville est parée à la prussienne. Dans sa tentative de s'approprier complètement l'espace du Même, l'Autre vainqueur interdit l'enseignement de la langue du Même dans cet espace: le Président de la Lorraine supprime souvent l'enseignement du français dans les écoles des villages (*CB.* 113). Et Henri Lefebvre fait observer que "La dénationalisation tentée par les États impérialistes comporte toujours des persécutions linguistiques."[48]

On voit une autre sorte de reconstruction dans *La Débâcle*. Pour mieux asseoir son pouvoir dans l'espace social conquis, l'Autre vainqueur anéantit

le *statu quo ante;* il nivelle toutes les structures hiérarchiques existantes: les autorités prussiennes ordonnent aux habitants, qu'ils soient ouvriers, marchands, bourgeois, magistrats, de se mettre à la besogne, armés de balais et de pelles, sous la menace des peines les plus sévères, si la ville n'est pas propre le soir (*Déb.* 432). Dans l'armée vaincue aussi, les Autres vainqueurs abolissent les grades, "en décidant que les prisonniers ne devaient obéissance qu'aux officiers allemands" (*Déb.* 441). Toutes ces mesures constituent une reconstruction de l'espace social du Même.

2.2.1.2. Politique d'exclusion du Même par le Même

Si le thème de nationalisme exclusif élaboré dans *Colette Baudoche* se fonde essentiellement sur la politique d'exclusion de l'Autre par le Même, celui dans *La Débâcle* porte sur une variante de cette politique: celle de l'exclusion du Même par le Même.

Dans ce roman, Zola narre la débâcle de l'armée française à Sedan, face à l'armée allemande disciplinée, bien entraînée et équipée d'un armement moderne. C'est aussi l'histoire de l'amitié entre deux soldats, Jean Macquart, le paysan, et Maurice Levasseur, l'intellectuel bourgeois. Cette histoire sert de fil conducteur au récit, qui comporte trois grandes parties: la marche des troupes de Mulhouse à Sedan, la bataille de Sedan; les lendemains de la capitulation, le siège de Paris; la Commune et la Semaine sanglante. Jean et Maurice se retrouvent de chaque côté d'une barricade pendant la Semaine sanglante. Jean porte, sans le savoir, un coup mortel à son ami, qui meurt. Le roman se termine sur une vision d'espoir: la branche pourrie de l'arbre a été coupée et Jean assume la tâche de refaire la France.

La structure narrative du roman se présente comme le conflit entre deux groupes opposés, les Mêmes et les Autres, du point de vue nationaliste.

Le soldat est le sujet nationaliste par excellence, parce que son faire pragmatique porte sur la défense de l'espace du Même contre l'aggression de l'Autre.

Comme conquête impérialiste, la guerre franco-prussienne a mené à l'appropriation d'une partie de l'espace du Même par l'Autre. Dans *La Débâcle*, la guerre est perçue en termes du darwinisme social: "Maurice était pour la guerre, la croyait inévitable, nécessaire à l'existence même des nations. [...] Est-ce que la vie n'est pas une guerre de chaque seconde? est-ce que la condition même de la nature n'est pas le combat continu, la victoire du plus digne?" (*Déb.* 9-10). Deux idéologèmes sortant du darwinisme s'inscrivent dans ce passage: la lutte pour la vie et la survie du plus apte. La guerre elle-même est "l'atroce lutte vitale" (*Déb.* 376). On y voit une autre variante du premier idéologème. Ces idéologèmes, sortant du discours militaire mais appropriés par le discours scientifique, entrent de nouveau dans le discours militaire. C'est cette circulation d'idéologèmes qui constitue, pour Marc Angenot, l'intertextualité,[49] l'idéologème étant "un énoncé prépositionnel, un élément d'un sociogramme établi dans un état de culture, doté d'une acceptabilité diffuse dans l'interdiscursivité et remplissant des fonctions persuasives et micro-narratives."[50]

La guerre est, avant tout, un événement spatial; le faire pragmatique des armées est destiné à la conquête et à la défense de l'espace. Le champ de bataille est l'espace d'opposition, d'éclatement et de reconstruction des critères d'identité/altérité. L'identité et l'altérité établies au niveau purement national doivent faire face à celles établies d'après les résultats de la guerre. Le Même national vaincu devient l'Autre par rapport à l'Autre vainqueur, qui devient le Même. Le Même devenu Autre veut toujours garder l'identité que l'Autre devenu Même conteste. D'où la tension et la résistance qui se

présentent au niveau discursif. Cette dialectique entre identité et altérité fait de ces notions des constructions quelque peu arbitraires.

Les deux nations en conflit sont comparées: l'Allemagne est "ce vaste empire en formation, rajeuni, ayant l'enthousiasme et l'irrésistible élan de son unité à conquérir" (*Déb.* 15). La France, par contre, est "l'Empire vieilli, acclamé encore au plébiscite, mais pourri à la base, ayant affaibli l'idée de patrie en détruisant la liberté" (*Déb.* 16). Le parcours narratif abonde en comparaisons semblables où l'Autre est systématiquement représenté comme supérieur au Même. La France a été défaite parce que: "Nous étions mal préparés, une artillerie médiocre, des effectifs menteurs, des généraux incapables; et l'ennemi, tant dédaigné apparaissait fort et solide, innombrable, avec une discipline et une tactique parfaites" (*Déb.* 65-66). La position énonciative du narrateur est celle d'un antipatriote. Il parle ailleurs du fait que l'armée allemande est mieux commandée, et qu'elle a une artillerie supérieure (*Déb.* 244). On voit dans une telle représentation de l'armée française une indication de la décadence qui domine la fin de siècle. Pierre Guiral dit au sujet de la décadence de la France dès la fin du Second Empire: "La France recule ou, dans la meilleure des hypothèses, stagne, tandis que les autres puissances progressent; elle perd son élan vital; elle abandonne sa volonté d'être; au lieu de les inspirer et de les diriger, elle vit à la remorque des événements."[51] C'est cette réalité socio-politique que Zola narrativise dans *La Débâcle*. En se servant des conquêtes napoléoniennes comme point de repère, le narrateur représente la défaite de Sedan ainsi: "Cinquante ans avaient suffi, le monde était changé, la défaite s'abattait effroyable sur les éternels vainqueurs" (*Déb.* 66). Ce changement est expliqué en termes darwiniens par le narrateur: "Malheur à qui s'arrête dans l'effort continu des nations, la victoire est à ceux qui marchent à l'avant-garde, aux plus savants,

aux sains, aux plus forts!" (*Déb.* 67). Toute idée de construction monolithique, manichéenne est écartée; il est question de la survie des plus aptes.

Selon le narrateur, l'armée française est sans chef, sans plan, tiraillée en tous sens; pendant que les Allemands allaient droit à leur but, avec leur rectitude, d'une précision de machine (*Déb.* 246). Précision dans le mouvement de l'armée de l'Autre, imprécision chez celle du Même. Le narrateur représente ainsi l'Autre comme étant supérieur au Même, et ce faisant, il inverse leur rapport. Cette mise en discours de la supériorité de l'Autre au Même semble s'éloigner du discours nationaliste. Mais le côté nationaliste d'une telle peinture réside dans le fait qu'elle a pour but d'éveiller la conscience du Même collectif à sa maladie, à son besoin d'assainissement, de guérison, pour se rendre plus apte à la survie. Ces unités lexicales relèvent du discours pathologique. La maladie est au cœur de l'armée même: "Par exécration du service militaire régulier, tous les déclassés se hâtaient d'en faire partie, heureux d'échapper à la discipline, de battre les buissons comme des bandits en goguette, [...] Dans certaines de ces compagnies, le recrutement fut vraiment déplorable" (*Déb.* 139). Le mot "déclassé" est un terme-clé dont on se sert à l'époque pour désigner les marginaux. Marc Angenot fait observer qu'à cette époque, une armée grandissante de "déclassés" se substitue aux hiérarchies sociales naturelles.[52] Une armée formée de marginalisés ne peut être qu'une armée dont le faire pragmatique est médiocre.

La guerre étant un événement spatial, la narration de la conquête est faite au moyen de métaphores spatiales. Enfermer, c'est emprisonner; une fois que l'armée allemande arrive à entourer l'armée des Mêmes, elle se met en position de vainqueur. La réalisation du plan des Autres est présentée ainsi: "Maintenant, l'enveloppement mathématique, inexorable, se

terminait, les mâchoires de l'étau s'étaient rejointes, il pouvait embrasser d'un coup d'œil l'immense muraille d'hommes et de canons qui enveloppait l'armée vaincue" (*Déb.* 353). Par cet adjectif "mathématique," le narrateur accorde à l'armée des Autres, maintenant en position de Mêmes, la précision. Etre entouré, c'est être restreint dans l'espace, ce qui implique être dominé. La stratégie de l'encerclement s'applique non seulement à Sedan, mais aussi à Paris: "[...] les anneaux de la ceinture de fer s'étaient rejoints, avaient bouclé Paris, et Paris maintenant, séparé du monde, n'était plus que la prison géante de deux millions de vivants, d'où ne venait qu'un silence de mort" (*Déb.* 498).

Toutes ces représentations du faire pragmatique du Même comme étant inférieur à celui de l'Autre paraissent contre-discursives par rapport au discours nationaliste. La relation intersubjective peut être représentée par l'opposition binaire "force/faiblesse." Mais la narration change pour présenter le faire pragmatique du Même comme n'étant pas toujours inférieur à celui de l'Autre: "C'était une grande victoire que le maréchal de Mac-Mahon venait de remporter: le prince royal de Prusse fait prisonnier avec vingt-cinq mille hommes, l'armée ennemie refoulée, détruite, laissant entre nos mains ses canons et ses bagages" (*Déb.* 19). Les Mêmes connaissent d'autres victoires: lors d'une bataille, la colonne ennemie est comme balayée par une grêle de balles et l'armée française achève de pousser et de culbuter l'armée prussienne (*Déb.* 214).

Lors du déroulement du parcours narratif, on constate une évolution dans la performance des Mêmes. L'idée initiale d'une pourriture totale, d'une faiblesse sans précédent, des Mêmes, cède le pas à celle d'une presque égalité des Mêmes aux Autres. Cela relève du discours nationaliste qui voudrait réhausser l'image de l'espace national et fausser la relation représentée par le

carré sémiotique ci-dessus, qui est peu favorable au Même. Les mots du colonel de Vineuii aux membres de son régiment qui essayaient de retourner en arrière en font preuve: "--Voyons, mes enfants, vous ne me ferez pas cette peine, vous n'allez pas vous conduire comme des lâches... Souvenez-vous! jamais le 106e n'a reculé, vous seriez les premiers à salir notre drapeau" (*Déb.* 304). Pour empêcher ce recul, le colonel barre le chemin aux fuyards, et parle à ses soldats de la France d'une voix où tremblaient des larmes (*Déb.* 304). La retraite de l'armée française devant l'armée ennemie, cet acte de disgrâce nationale, est interdite ici. C'est l'honneur national qui détermine la division de la cavalerie de réserve sous la direction du général Margueritte à agir, lorsque l'armée allemande essaie d'envelopper l'armée française d'un mur vivant, d'une ceinture foudroyante d'artillerie (*Déb.* 317). L'Autre constate et apprécie l'effort nationaliste du Même. Le narrateur dit, pour affirmer sa position énonciative de nationaliste: "Et l'effort suprême pour briser le cercle, au moment où il se terminait, l'inutile et glorieuse charge de la division Margueritte avait arraché au roi (Guillaume) un cri d'admiration: 'Ah! les braves gens!'" (*Déb.* 353). Les adjectifs sont les portes du langage par où l'idéologique et l'imaginaire pénètrent à grands flots dans le discours.[53] Ainsi, décrire le faire pragmatique du Même comme "suprême" et "glorieux", c'est tomber dans l'idéologie nationaliste, en représentant le Même comme égal, sinon supérieur à l'Autre.

Cette supériorité du Même n'est que de brève durée. La victoire est suivie d'une défaite: "A Frœschwiller, un seul corps contre toute une armée, des prodiges. Et tout emporté, la déroute, la panique, la France ouverte..." (*Déb.* 22). L'espace clos que le Même essaie de protéger est ouvert par l'Autre, il devient espace ouvert, accessible à l'Autre qui va l'envahir. L'ouverture devient une plaie nationale d'où coulent l'or et le sang de la France (*Déb.*

580). Le narrateur recourt à l'image organique pour représenter l'espace national, considéré comme un corps. Il établit ainsi un rapport entre l'espace et le corps (dont je me servirai dans le quatrième chapitre). Grâce au romantisme et à la diffusion du darwinisme dans la seconde moitié du siècle, le modèle organique, ou organiciste, domine le champ discursif du XIX^{e} siècle. Le biologique investit donc tout le champ de la pensée sociale et devient un outil théorique privilégié pour expliquer la crise et le désarroi de la société.[54] Cette dominance du biologique se voit ailleurs dans le fait que même la criminalité est conçue comme "a simple matter of biological damage or malfunction."[55] Rappelons à cet égard la notion d'atavisme si chère à Zola. Ce mouvement d'idées d'un domaine à l'autre est facilité par la circulation des idéologèmes et les formes représentationnelles.

2.2.1.2.1. "Amputation du membre gangrené"

Cette métaphore médicale, voire pathologique, sert à traduire une sorte de nationalisme socio-darwinien. Ici, ce n'est pas l'Autre, du point de vue national, qui est à exclure, mais le Même qui n'est pas apte à la survie. L'image organique sert à diagnostiquer l'espace national. Jean analyse la défaite en termes de pourriture, ce qui reprend l'idée de décadence si répandue à l'époque: "Si c'était vrai qu'on avait quelque part de la pourriture, des membres gâtés, eh bien! ça valait mieux de les voir par terre, abattue d'un coup de hache, que d'en crever comme d'un choléra" (*Déb.* 391). Maurice reprend ces mots plus tard, lorsque Jean l'abat, et s'identifie comme le membre gangrené: "Eh bien! c'est moi qui suis le membre gâté que tu as abattu" (*Déb.* 630); et avec lui tous les communards. Le narrateur parle du travail du docteur Dalichamp ainsi:

> [...] pas un jour ne se passait, sans que le docteur, en examinant les plaies, eût le chagrin de remarquer sur la peau de quelque pauvre diable des points bleuâtres, les taches de la gangrène envahissante. L'opération avait lieu le lendemain. Encore un bout de jambe ou de bras coupé. Parfois même, la gangrène montait plus haut, il fallait recommencer, jusqu'à ce qu'on eût rogné tout le membre (*Déb.* 501).

L'analogie au discours politique, nationaliste, on dirait même préfasciste, est frappante: on ne peut pas ne pas y reconnaître une allusion au darwinisme social; l'amputation du membre gangrené n'est que l'autre côté de l'idéologème "la survie du plus apte."

Le narrateur annonce le travail à refaire au moyen d'une métaphore, non plus médicale, mais végétale, les deux étant quand même des discours appropriés par le discours scientifique: "[...] la vivace espérance renaissait, [...] C'était le rajeunissement certain de l'éternelle nature, de l'éternelle humanité, le renouveau promis à qui espère et travaille, l'arbre qui jette une nouvelle tige puissante, quand on en a coupé la branche pourrie, dont la sêve empoisonnée jaunissait les feuilles" (*Déb.* 636). Cette métaphore végétale porte toutefois sur la même idée d'amputation. Le moins apte n'est plus situé à l'extérieur de l'espace du Même. Il fait partie de cet espace et il faut s'en débarrasser.

On voit dans cette métaphore de l'amputation une mise en application de l'eugénisme qui domine la fin de siècle, et qui trouve une élaboration complète dans le nationalisme contre le peuple.

2.2.2. Nationalisme contre le peuple

Comme nous l'avons déjà vu dans la définition de la nation par Tzvetan Todorov, les femmes et les pauvres, qui constituent une large partie des prolétaires, en sont exclus. Craig Calhoum explique l'exclusion des femmes ainsi:

> [...] nationalists resist women's movements because accepting the domination of male interests and perceptions merely perpetuates a taken-for-granted, monolithic view of the nation, while encouraging women to identify their distinctive interests and views opens claims that gender has autonomous status as a basis for personal identity which does not pale into insignificance before the commonalities of (male-dominated) nationhood.[56]

Dans la même veine, c'est pour empêcher l'émergence de l'identité prolétaire que les pauvres sont marginalisés dans la nation, pour laisser dominer les idées bourgeoises.

2.2.2.1. Politique de ségrégation de l'Autre du Même

Dans son livre *Le Nationalisme contre les nations*, Henri Lefebvre fait la remarque suivante à propos de l'idéologie:

> Aucune idéologie ne peut être tout à fait fausse; elle serait alors absurde. L'erreur n'est qu'une vérité partielle que l'on prend pour le tout. Toute théorie a une certaine base et exprime un groupe, une classe ou les débris d'une classe, et, en même temps, l'ensemble d'une réalité sociale, mais déformée et infléchie suivant les intérêts partiels de ce groupe partiel.[57]

C'est ainsi que le nationalisme, qui se donne pour but, au moins en apparence, de protéger les occupants naturels de l'espace national contre les Autres, "a été capté et utilisé politiquement contre la nation authentiquement réelle, contre le peuple."[58] Henri Lefebvre ajoute: "Le peuple est rejeté de la communauté, hors de la vie nationale. Il reçoit les miettes du festin. On ne fait appel à lui qu'au moment des coups durs pour qu'il se résigne, pour qu'il travaille ou bien se batte--sans revendications, sans garanties politiques--pour des richesses qui lui ont été dérobées. Tout en lui prêchant le nationalisme, on a poussé le peuple et surtout le prolétariat vers la haine de sa propre

nationalité."[59] Comme nous l'avons déjà vu, l'émergence du darwinisme social au début de la seconde moitié du siècle servait à justifier l'oppression des faibles. A cette époque, l'éloge de la lutte pour la vie justifiait la compétition sociale et économique qui règne dans la société occidentale.[60] Et cette compétition menait naturellement à l'écrasement des faibles, considérés comme les moins aptes à la survie. Aux yeux de l'idéologie bourgeoise, les faibles sont le peuple.

De ce phénomène social provient l'idéologie évolutionniste, à propos de laquelle Marc Angenot fait l'observation suivante:

> L'idéologie évolutionniste fortement établie dans toutes les sciences, reçue comme scientifique par l'opinion, aboutit à la disjonction de l'idée de progrès et de celle d'égalité, laquelle n'est pas dans la "nature" et ne pourrait être dans la société sans conduire à la stagnation. Elle permet de poser scientifiquement des supériorités--de sexe, de classe, de race--sans avoir à évoquer une institution métaphysique de l'inégalité.[61]

Il constate aussi une différence entre la pensée du Progrès de l'époque des Lumières et l'idéologie évolutionniste: cette dernière ne saurait aller vers plus d'égalité, comme elle semble comporter une morale immanente de "malheur aux faibles" et avenir réservé à ceux qui ont l'avantage dans la lutte. Pour lui donc, les deux systèmes d'idées--évolutionnisme et progressisme égalitaire--sont diamétralement opposés l'un à l'autre, il n'y a pas de *via media*.

Le projet idéologique entrepris dans *L'Etape* de Paul Bourget semble être une tentative de justifier un point de vue que décrit Marc Angenot. Ce roman met en contraste deux familles: les Monneron et les Ferrand. L'une, désemparée, aboutit au désastre; l'autre, grâce à la foi religieuse, poursuit la voie du devoir qui mène à la paix. Ballotté entre les deux courants d'idées qui

se heurtent constamment, le fils de l'athée, Jean Monneron, lutte en vain contre son amour pour la fille de M. Ferrand, Brigitte, et contre la vérité qui finira par triompher. Le père Monneron n'a pas seulement eu le tort de renoncer au catholicisme, il s'est encore élevé trop rapidement dans la société: fils d'un paysan, il est devenu, loin du village natal, un intellectuel. Ce déracinement et cette ascension trop brusque ont des conséquences néfastes sur ses enfants.

La lutte idéologique dans ce roman à thèse est celle entre l'évolutionnisme, qui fait partie du système de valeurs traditionnelles, et qui est véhiculé par le discours dominant, et le progressisme égalitaire, engendré par l'humanisme libéral et la Révolution de 1789, véhiculé par le contre-discours. Le narrateur fait remarquer: "La Science démontre que les deux lois de la vie, d'un bout à l'autre de l'univers, sont la continuité et la sélection, à quoi les démocrates français répliquent par le dogme absurde de l'égalité, et ils donnent au présent, sous sa forme la plus brutale, par la souveraineté du nombre, tous les droits sur le passé" (*E. II.* 109-110). La continuité et la sélection sont les principes de base de l'évolutionnisme, le dogme de l'égalité est à la base du progressisme. Ces systèmes d'idées ont comme représentants, d'une part, Victor Ferrand, et, de l'autre, Joseph Monneron. Le rôle du narrateur, c'est de valoriser l'un des systèmes aux dépens de l'autre: "The narrator functions thus as the representative of yet another system: an ideological 'supersystem' that *puts in their proper place* the systems represented by the characters."[62] Ce supersystème idéologique est la voix de la Vérité dont le narrateur se sert pour juger les idées que représentent les personnages principaux.

Pour comparer les deux familles, le narrateur met l'accent sur l'origine des représentants des systèmes de valeurs: Victor Ferrand est issu d'une

famille de propriétaires angevins (*E. I.* 11), et Joseph Monneron est fils d'un cultivateur de Quintenas, en Ardèche (*E. I.* 9). Tous deux sont des universitaires, mais à cause de ce décalage dans leurs origines, bourgeoise d'une part, paysanne de l'autre, on considère ce dernier comme s'étant déclassé "par en haut" (*E. I.* 9). Le narrateur insiste sur le fait que cette égalité sur le plan professionnel n'est qu'un indice superficiel d'homogénéïté; en réalité, un grand écart les sépare. Joseph Monneron est un pauvre tâcheron d'enseignement, et "le contraste était trop fort entre sa destinée de fonctionnaire improvisé, si précaire, si harcelée de soucis matériels, et le tranquille loisir intellectuel qu'avait assuré à son collègue le long passé bourgeois de son opulente famille" (*E. II.* 220). En plus, l'un est conservateur et par implication constructeur, tandis que l'autre est novateur et par là destructeur: "[Jean] sentait à nouveau la féconde portée des idées du conservateur de la rue de Tournon, d'une part conformes aux immuables affirmations des sages de tous les temps par leur conformité même aux lois fondamentales de la nature humaine,--et de l'autre la destructive erreur des idées du novateur de la rue Claude-Bernard" (*E. II* 19).

Il n'y a aucun doute sur la position énonciative du narrateur dans ces comparaisons: il se montre conservateur, traditionnaliste. En matière de religion, le chrétien avoué est préféré à l'athée, au libre penseur. Si, pour Joseph Monneron, la religion est "le poids mort du passé, le legs de superstition d'une humanité inférieure" (*E. I.* 24-25), les mécanismes de l'idéologie dans le parcours narratif ont pour fonction de prouver le contraire: que la religion n'est pas le legs de superstition d'une humanité inférieure, mais plutôt la raison d'être d'une humanité supérieure, que c'est plutôt l'irreligieux qui est inférieur, malade: "C'est un des points où sa famille est malade en lui, --hélas! où la France est malade dans sa famille" (*E. I.* 25). Le

narrateur se sert du discours pathologique pour représenter ce membre de la basse classe, considérée à l'époque, surtout à la lumière de la Commune de Paris, comme classe dangereuse. Il y a également une reprise de l'idée du membre gangrené dont je viens de parler au sujet de *La Dêbâcle*, ainsi que l'idéologie darwinienne de la survie du plus apte. Le supersystème idéologique du nationalisme contre le peuple s'approprie tous ces discours pour justifier son fonctionnement d'exclusion, de marginalisation. La question religieuse prend ainsi une signification nationaliste. Victor Ferrand établit le rapport entre la religion et le nationalisme plus nettement lorsqu'il fait observer à Jean, fils de Joseph Monneron, que: "Vous êtes un Français, c'est-à-dire l'héritier d'une longue lignée d'hommes et de femmes qui, pendant des siècles, ont été des catholiques. Vous vous mouvez, vous respirez dans une société imprégnée de mœurs catholiques" (*E. I.* 41). Pour lui donc, être français, c'est obligatoirement être catholique, comme le catholicisme fait partie intégrante de l'identité française. Etre français et refuser d'être catholique, c'est se transformer en Autre, l'Autre du Même.

Une première formule dans la redéfinition de la place et du statut de l'altérité consiste, de la part d'une collectivité, à reconnaître en son propre sein l'existence d'une certaine part d'étrangeté, voire d'anormalité. On ne manquera pas de mettre à l'écart--plus ou moins--cette composante dérangeante de soi-même, sans pour autant aller jusqu'à l'exclure à proprement parler, car elle restera effectivement considérée comme un élément à part entière de la totalité. C'est ainsi que Landowski[63] explique la politique de la ségrégation. L'un des moyens par lesquels cette politique est mise en application porte sur la consommation de l'espace. Le narrateur rapproche ainsi les micro-espaces des Ferrand et des Monneron:

> [Jean] venait de comparer mentalement la vieille demeure parlementaire, si simplement bourgeoise, [...] où habitait M. Ferrand, et la grande caserne de rapport *modern style,* toute neuve, avec [...] son faux air de demi-luxe, où la vanité de Mme Monneron faisait camper son mari et ses enfants. [...] Jean sentit pourtant, avec une force extrême, en gravissant l'escalier de bois, à tapis, mais étroit et mal éclairé, qu'il en était de ce logis comme des autres événements de leur existence. C'était le décor inévitable de leur condition sociale. Il était fait pour eux, comme ils étaient faits pour lui (*E. I.* 70-71).

La ségrégation est pensée ici en termes spatiaux. On dégage un certain nombre d'oppositions binaires: vieillesse/nouveauté, simplicité/vanité, demeure/caserne, bourgeoise/demi-luxe, habiter/camper. C'est surtout la dernière de ces oppositions qui traduit deux façons de "consommer" l'espace. Le premier élément de l'opposition--habiter--communique l'idée de permanence, tandis que le deuxième porte sur le transitoire. Nous avons affaire à une sorte d'écologie sociale: le micro-espace qu'occupent les sujets correspond à leur statut social. Le cabinet de travail dans cette vieille demeure, "ce paisible asile de travail" (*E. II.* 226) est une "vaste et haute chambre [...] éclairée par deux hautes fenêtres qui ouvraient sur un balcon" (*E. I.* 32-33), mais celui de la grande caserne est une "étroite chambre qui lui servait de bibliothèque" (*E. I.* 103). La caserne est l'une de ces constructions cellulaires qui transforme l'espace même en instrument dont on peut se servir pour discipliner, programmer et surveiller n'importe quel groupe social.[64] Ainsi, en représentant la maison des Monneron comme une caserne, le narrateur implique que ces membres de la classe inférieure méritent d'être surveillés, d'être disciplinés, pour être réintégrés dans le corps social.

2.2.2.1.1. Les structures familiales

La métaphore spatiale, voire architecturale, rejoint la métaphore médicale pour représenter les structures familiales.[65] La famille populaire de

l'Autre du Même est une construction fautive, tandis que celle du Même n'en est pas une. Le narrateur de *L'Etape* parle des "éléments de maladie épars dans l'atmosphère de ce foyer [des Monneron], dont les pierres avaient été systématiquement posées à faux" (*E. II.* 14). C'est à cause de cette construction fautive, et du fait que cette famille a grandi "au rebours des lois fondamentales des sociétés saines" (*E. II.* 45), qu'on l'appelle "l'incohérente tribu des Monneron" (*E. II.*15). Même les relations dans cette famille construite à faux sont incohérentes. Les parents Monneron sont des infirmes sociaux. Le discours pathologique s'applique encore une fois au social.

Le narrateur observe au sujet de cette construction fautive que la désagrégation résulte de l'improvisation, du manque de racine et de religion (*E. II.* 46), ce qui fait écho à l'idée de déracinement dont on parlera plus loin. L'insistance sur le construit rappelle aussi l'opposition "Nature/Culture." La famille Ferrand qui "pousse" normalement est représentée comme naturelle, tandis que la famille Monneron, construite, donc culturelle, est anormale, non-naturelle. Le narrateur, dont la position énonciative est traditionnaliste, préfère le naturel au culturel, et il nous invite à faire le même choix. C'est une telle manipulation des lecteurs par le narrateur qui fait du roman à thèse un espace cognitif.

Tout au long du parcours narratif, les conséquences de ce travail de désagregation sont représentées: les crimes d'Antoine et de Julie. A l'encontre de cette construction fautive, "La continuité est la naturelle condition de ces familles fortes et lentes" (*E. II.* 46). Les deux types de constructions sont comparées en ces termes: "Trop cruelle aussi l'antithèse entre la fille séduite parce qu'elle avait été mal élevée, mal surveillée, mal entourée, que le professeur pauvre venait de quitter sur son lit de douleur, et la pure, la fine créature, si préservée, si comblée, qui le recevait" (*E. II.* 220). Au nom de

l'eugénisme, l'idéologie nationaliste souhaiterait la disparition de la famille malsaine et la continuité de la famille saine.

2.2.2.1.2. Le déterminisme biologique

Le déterminisme biologique entre en jeu dans cette stratégie de ségrégation. Le racisme scientifique invente des caractéristiques biologiques pour distinguer l'Autre afin de l'exclure ou de l'exploiter.[66] Le peuple est inapte à la survie à cause de ses traits physiques. On en voit un exemple dans la description de Joseph Monneron: "Les os trop gros de ses poignets et le caractère presque massif des traits de son visage révélaient [...] l'hérédité d'une race rude. C'était un vrai tempérament de plébéien, pour qui se raffiner, c'est s'user" (*E. I.* 75). Le peuple est considéré comme une race à part, rude, exclu donc de la nation. On lui attribue aussi des traits d'animal. Antoine, le fils de M. Monneron, par exemple, a "un animalisme vulgaire" (*E. I.* 227). Ne peut-on pas y voir une sorte de protofascisme, qui veut marginaliser le paysan dans l'espace national, et qui constitue ainsi une antinomie, une faille, dans l'idéologie nationaliste? Il y a une allusion plus ou moins directe au darwinisme ou plus précisément à l'eugénisme: le paysan étant un infirme social ou un obsédé social, il est inapte à la survie dans l'espace national; on ne peut pas l'y conjoindre, mais on ne peut pas non plus l'en disjoindre.

Parmi les personnages principaux des *Déracinés* de Maurice Barrès, deux sont marginalisés, non parce qu'ils se sont déracinés, mais parce qu'ils font partie du peuple. Racadot est "un petit-fils de serfs lorrains, hâtivement introduit, juxtaposé plutôt parmi ces jeunes capitalistes. Cet ensemble n'était maintenu que par l'étau universitaire; [...] Le mécanisme instinctif de cette collectivité tend à expulser les Racadot, les Mouchefrin, à les rejeter dans le prolétariat, à les dégrader" (*Dér.* 367). Ailleurs Racadot est disqualifié parce

que sa lourde main de paysan n'a pas le tact voulu pour soupeser les valeurs imaginaires dont vit un intrigant de la presse (*Dér.* 353). Le narrateur le représente ailleurs comme étant fortement membré, et ayant des fureurs de bête campagnarde (*Dér.* 357). Ces fureurs de bête campagnarde font écho à l'animalisme vulgaire d'Antoine Monneron. Nous avons affaire à une focalisation spatiale ici: le narrateur identifie le sujet de l'énonciation avec l'espace énoncé. C'est le discours biologique qui fournit ces clichés, ces stéréotypes dont on se sert pour exclure le peuple.

L'idéologème "la survie du plus apte" se manifeste dans l'observation suivante: "Comme une basse-cour se rue sur le poulet malade pour l'achever ou l'expulser, chaque groupe tend à rejeter ses membres les plus faibles. Ce n'est pas à dire que les Sturel, les Rœmerspacher aient pourchassé Racadot et Mouchefrin par dégoût de leur misère. Mais les conditions de la vie universitaire broient les pauvres" (*Dér.* 133). Le nationalisme contre le peuple s'illustre ici au moyen de l'eugénique négative, qui veut améliorer l'espèce humaine en y écartant de la réproduction les possesseurs de gènes défavorables.[67]

2.2.2.2. L'aboutissement de la lutte idéologique: Subversion de l'idéologie progressiste

Jean Monneron est l'objet de deux forces contradictoires, exercées par les micro-espaces d'où elles émanent: le micro-espace de l'*Union Tolstoï*, source de la force de l'idéologie progressiste, et le micro-espace de Victor Ferrand, représentant l'idéologie évolutionniste. Il joue le rôle de l'entre-deux: il devient le champ de bataille où ces idéologies se déploient, chacune exerçant sur lui une force centripète. C'est ainsi qu'au moment même où il est dans les locaux de l'*Union Tolstoï*, une soudaine hallucination de sa

mémoire l'emporte dans le cabinet de travail de la rue de Tournon (*E. I.* 135). Si le catholicisme est la religion nationale de la France, il s'ensuit que tout autre système d'idées qui s'y oppose est étranger à la patrie. Ainsi le socialisme que prêche l'étranger, voire le Juif, Crémieu-Dax, n'est pas français. Et le narrateur de dire que l'*Union Tolstoï* est une "création contre nature" (*E. I.* 178). C'est plutôt le catholicisme qui est naturel.

Pour faire avancer le projet idéologique, Jean se trouve à mi-chemin entre ces deux forces opposées. Pour ne pas laisser croire que ces deux systèmes d'idées exercent des influences égales sur Jean, le narrateur rapetisse le socialisme grâce à la représentation spatiale. Le micro-espace qu'occupe *l'Union Tolstoï* a une petite antichambre qui sert de modeste vestibule au local, lequel consiste en deux appartements, dont le mobilier est en bois blanc et d'une simplicité presque grossière (*E. I.* 146-147). Comparons à cette simplicité "presque grossière" la simplicité bourgeoise de la maison de M. Ferrand, et nous serons convaincus qu'en insistant sur la médiocrité de ce micro-espace, le narrateur veut marginaliser l'organisme qui l'occupe, cette "œuvre [...] criminellement antisociale" (*E. II.* 110). Par de telles représentations, ce n'est pas seulement le peuple qui subit la ségrégation, mais aussi l'organisme dont il fait partie.

On se rappelle que l'idéologème est un énoncé prépositionnel, un élément d'un sociogramme établi dans un état de culture, doté d'une acceptabilité diffuse dans l'interdiscursivité et remplissant des fonctions persuasives et micro-narratives. Comme l'idéologème circule d'un discours à l'autre, le discours dominant de l'évolutionnisme et le contre-discours du progressisme s'approprient, tous deux, l'idéologème "la lutte pour la vie" et s'en servent à fins persuasives. Antoine, le frère de Jean, tombe sur cet idéologème pour parler de la situation de sa sœur Julie: "Nous en avons

appris tous deux assez pour savoir qu'il n'y a qu'une loi d'un bout à l'autre du monde: la lutte pour la vie. Elle *struggleforlifise* à sa façon, cette petite" (*E. I.* 75). L'énoncé prépositionnel devient ici une unité lexicale. Cette lexicalisation condense davantage l'idéologème. Il peut être aussi textualisé, et c'est ce qu'Antoine fait pour parler de son arrivisme à l'aide de métaphores spatiales: "J'en ai assez d'être dans la société comme ces malheureux à la porte des grands restaurants, qui hument les odeurs de la cuisine que les autres mangent. Je veux être de ces autres, moi; entrer dans la salle, moi; m'asseoir à la table, moi; avoir ma part, moi, des bons plats qui mijotent dans les sous-sols" (*E. I.* 219). Le centre, c'est l'intérieur du restaurant, la périphérie, c'est l'extérieur. Rester à l'extérieur, c'est être marginalisé, avoir le statut de l'Autre. L'horizontalité est en jeu ici. Le tenant de l'idéologie progressiste, Joseph Monneron, prêche la solidarité humaine qui signifie la dépendance relative des êtres les uns des autres, mais aussi "toutes les férocités de la lutte pour la vie" (*E. II.* 16). Mais bien que l'idéologie soit à la portée de tout le monde, et que sa réussite réside dans le fait d'être acceptée et "manipulée" par ses victimes, ces victimes ne cessent d'être pour autant victimes de l'idéologie, de l'idéologème dont ils se servent.

Le narrateur ne se contente pas de la représentation pour écraser le système d'idées progressistes, mais aussi de l'énonciation des sujets cognitifs. Lorsque le grand tenant de l'idéologie progressiste arrive au point où il se pose la question: "Me serais-je trompé?", cette interrogation ébranle ce système d'idées, même si elle n'arrive pas à le faire écrouler.

En réponse à la question de l'abbé Chanut--"sans la Révolution, vous, monsieur Monneron, que seriez-vous?"--Jean dit:

> Ce que je serais? [...] un homme encadré et raciné, tout simplement. Les Monneron étaient des paysans du Vivarais. J'en serais un, soutenu par des mœurs, par des traditions, par des coutumes, tenant au sol où reposeraient mes morts, les prolongeant, ayant reçu d'eux un dépôt du passé, et prêt à le transmettre intact et vivant... Ce que je serais? Un membre d'une famille en train de durer. Patiemment, sûrement, elles grandissaient, ces familles terriennes, [...] Elles arrivaient à la petite bourgeoisie par en bas, avec le temps; puis de la petite bourgeoisie, si elles continuaient à se fortifier, elles montaient à la moyenne, à la haute, à la noblesse. [...] De cette circulation lente et sûre était faite la vie profonde de la vieille France. [...] Telle qu'elle était, cette vieille France, [...] j'aurais mieux aimé en faire partie, comme un pauvre paysan, comme un ouvrier de la glèbe, que de celle-ci, comme un demi-bourgeois sans milieu, sans passé, sans certitudes (*E. II.* 75).

Un certain nombre de discours s'interpénètrent dans cette réponse de Jean: discours régionaliste d'enracinement, discours nationaliste, discours scientifique de l'évolutionnisme, on pourrait même ajouter discours traditionaliste, contre-revolutionnaire. Le discours traditionaliste prône la continuité tandis que le discours révolutionnaire est contre la continuité et pour la discontinuité. Jean qui, au début du parcours narratif se trouve en position d'entre-deux, se déclare ouvertement contre l'un des systèmes d'idées, le progressisme, et pour l'autre, l'évolutionnisme. C'est ce qu'il fait encore lors de la guerre civile dans laquelle il s'engage avec Salomon Crémieu-Dax, fondateur de l'*Union Tolstoï*. En réponse à la question de ce dernier--"Que veux-tu dire?--Jean dit: "Que je me suis cru socialiste, [...] et que je ne lui *(sic)* suis plus; que j'ai été un partisan de 89 et de la Révolution, que je ne le suis plus..." (*E. II.* 235). La guerre civile idéologique continue:

> --"Alors tu veux conserver la société comme elle est, avec toutes ses infamies?"
>
> --"Je veux la traiter comme la physiologie nous apprend à traiter un corps vivant, par l'expérience. Nous avons une expérience instituée par la nature, c'est la tradition, sous toutes ses formes. Nous avons une patrie, acceptons-la; une famille, acceptons-la; une religion..."
>
> [...]

> "...je me suis décidé à me faire catholique, comme tous les miens l'ont été pendant des siècles et des siècles. Je veux me replonger dans la plus profonde France. Je ne peux pas vivre sans mes morts... J'ai retrouvé leur foi et je ne la laisserai plus périr..."
>
> [...]
>
> --"S'il en est ainsi," reprit le fondateur de *l'Union Tolstoï* en se levant, "je n'ai plus rien à faire chez toi. Tu es de l'autre côté de la barricade. Nous ne nous connaissons plus..." (*E. II.* 236-238).

Les deux systèmes d'idées qui entrent en conflit ne sont pas réconciliables; ainsi, ceux qui en sont les représentants ne peuvent pas rester du même côté de la barricade. Cette appartenance au camp opposé est reconnue par le père de Jean, qui l'accepte en disant à son fils "cours chez ta fiancée..." (*E. II.* 241). Il entérine ainsi le changement de micro-espace.

La conversion de Jean signale la victoire du traditionalisme. Le faire révélateur de cette conversion, à part l'énonciation du sujet, c'est la prière qu'il fait au pied du lit de sa sœur, "la première qu'un Monneron eût prononcée depuis que le fonctionnaire, déraciné d'idées autant que de mœurs, avait fondé cette famille sans milieu et sans passé" (*E. II.* 164-165). Par cet acte de prière même, Jean s'éloigne de sa famille pour s'attacher à la famille Ferrand. Le parcours narratif constitue un faire cognitif pour Jean: il évolue de sa position originelle, réfractaire, révolutionnaire, peu naturelle de socialiste vers la position traditionnelle de chrétien. Son mariage avec Brigitte Ferrand signale l'aboutissement de cette évolution: "Un mariage avec la fille de cet homme, c'était toute l'intelligence de son fils aliénée de la sienne pour toujours, son fils passé au camp ennemi, définitivement, irréparablement." (*E. II.* 212).

M. Ferrand, le traditionaliste, dit à son beau-fils, pour illustrer le projet évolutionniste du roman:

> Vous pouvez réussir maintenant où votre père a échoué, et fonder une famille bourgeoise. Vous le pouvez parce que vous n'êtes pas de la première génération. [...] Pour que les familles grandissent, la durée est nécessaire. Elles n'arrivent que par étapes. Votre grand-père et votre père ont cru, avec tout notre pays depuis cent ans, que l'on peut brûler l'étape. On ne le peut pas. [...] La nature, plus forte que l'utopie, et qui n'admet pas que l'on aille contre ses lois, contraint toutes les familles qui prétendent la violenter à faire dans la douleur, si elles doivent s'établir, cette étape qu'elles n'ont pas faite dans la santé (*E. II.* 243-244).

Grâce à l'aboutissement du projet cognitif de Jean Monneron, on voit que le peuple n'est pas complètement exclu des autres classes sociales, il peut y accéder grâce à une évolution lente.

2.3. Régionalisme: Subversion du nationalisme contre le peuple

Si le discours du nationalisme contre le peuple représente le peuple (le paysan, le plébéien) de façon négative, le discours régionaliste le représente d'une façon totalement différente. Raymond Williams fait la remarque suivante:

> Capitalism, as a mode of production, is the basic process of most of what we know as the history of country and city. Its abstracted economic drives, its fundamental priorities in social relations, its criteria of growth and of profit and loss, have over several centuries altered our country and created our kinds of city. In its final forms of imperialism it has altered our world. [...] resistance to capitalism is the decisive form of the necessary human defence.[68]

Le capitalisme est perçu comme agent transformateur de l'espace dans la mesure où il a provoqué l'urbanisation. Henri Lefebvre a ceci à dire de l'effet de l'industrialisation-urbanisation:

> Croissance économique, industrialisation, devenues à la fois causes et raisons suprêmes, étendent leurs effets à l'ensemble des territoires, régions, nations, continents. Résultat: le groupement traditionnel propre à la vie paysanne, à savoir le village, se transforme; des unités

> plus vastes l'absorbent ou le recouvrent; il s'intègre à l'industrie et à la consommation des produits de cette industrie. La concentration de la population accompagne celle des moyens de production. Le *tissu urbain* prolifère, s'étend, corrode les résidus de vie agraire.[69]

Le discours régionaliste peut donc se concevoir comme une subversion du capitalisme. Cette fonction contre-discursive réside dans la valorisation du peuple et de la périphérie, on pourrait même dire qu'ici, la ségrégation va dans le sens contraire.

2.3.1. La représentation altéritaire du Même.

Dans *Pêcheur d'Islande* de Pierre Loti, l'un des romans essentiellement régionaliste de mon corpus, la narration porte sur la représentation et la valorisation de la périphérie. Ce roman est l'histoire d'Yann, pêcheur breton de Paimpol qui, avec ses trois compagnons, dont Sylvestre, le fiancé de sa sœur, pratique la pêche dans les eaux islandaises. Il y a, à Paimpol, une jeune fille "bourgeoise," Gaud, qui l'aime et souffre de son absence, quand il est loin, et de sa timidité, quand il est là. Cette timidité résulte de son appartenance à une classe sociale inférieure. Tandis que Sylvestre, devenu soldat, est tué en Chine, Gaud vient vivre auprès de sa grand-mère pour la consoler. De retour en Bretagne, Yann surmonte enfin son irrésolution et se décide à épouser Gaud. Après le mariage, il repart pour l'Islande et ne reparaît plus, englouti avec son navire dans le tombeau mouvant des pêcheurs bretons.

L'espace provincial est responsable de la pureté morale: "[Sylvestre] était un enfant vierge, élevé dans le respect des sacrements, par une vieille grand-mère, veuve d'un pêcheur du village de Ploubazlanec" (*PI.* 8-9). On constate la même pureté chez les lycéens provinciaux des *Déracinés:* ils sont des "enfants encore intacts" (*Dér.* 9). Le narrateur observe à leur sujet: "Ces

enfants réunis de tous les points de la Lorraine avaient dans toute son âpreté le magnifique sentiment égalitaire du paysan français" (*Dér.* 11). La position énonciative régionaliste du narrateur se voit dans ces énoncés. C'est la périphérie régionale qui préserve la pureté morale, le respect de la religion, l'intégrité.

Cette pureté est gâtée par l'influence de l'espace citadin. Gaud se rappelle "ce commencement de sa vie, en fille que la richesse ni les villes n'avaient grisée" (*PI.* 24). Plus tard, la richesse et le milieu citadin transforment, pour ne pas dire gâtent, sa vie: vers cinq ou six ans, son père l'emmène à Saint-Brieuc, et plus tard à Paris où elle devient *mademoiselle Marguerite* (*PI.* 24). Grâce aux entreprises capitalistes de son père, il se distingue des autres membres de la périphérie; il habite à Paimpol "comme un bourgeois" (*PI.* 25) et sa maison est une vraie maison de bourgeois aisés (*PI.* 22). Avec ce changement de classe de M. Mével, il se transforme en Même, selon l'idéologie dominante, idéologie de la bourgeoisie, et Gaud avec lui. Les autres, par exemple, la bonne vieille grand'mère, demeurent dans un hameau de la côte, où elle est née (*PI.* 25). Consommer le même espace privé depuis sa naissance illustre l'enracinement. C'est pour ôter cette marque de distinction et par là faire avancer le projet idéologique régionaliste de *Pêcheur d'Islande* que le parcours narratif provoque la faillite du père de Gaud: "...il paraît que toute sa fortune a été mangée, à des mauvais jeux d'argent qu'il avait faits cet hiver dans Paris. On va donc vendre sa maison et ses meubles" (*PI.* 126). L'opposition "Nature/Culture" figure encore une fois. Paris est le domaine de la culture, Paimpol, la périphérie, est le domaine de la nature. La ville est représentée comme dévoratrice. La nature l'emporte sur la culture. Si la culture est dévoratrice, la nature est conservatrice. Avec cette vente de la maison et des meubles de M. Mével, Gaud perd sa marque de distinction. Un

changement de classe s'effectue chez elle: elle cesse d'être bourgeoise pour devenir prolétaire, obligée de travailler pour gagner son pain (*PI.* 127). On y voit l'idéologie de l'indispensabilité du travail. Cette observation contient une présupposition qui révèle les failles que cette idéologie essaie de cacher: une fois qu'on est bourgeois on n'est pas obligé de travailler pour gagner son pain; nous pouvons ajouter: on a droit à la paresse. Gaud fait donc partie du prolétariat, et travaille, à son tour, pour les bourgeois: "Tous les jours, elle travaillait à des ouvrages de couture chez les gens riches de la ville" (*PI.* 179). Ce déclassement n'est pas perçu défavorablement dans le discours régionaliste.

Au déclassement de Gaud correspond le changement d'espace privé consommé; elle décide d'habiter avec la grand'mère Yvonne. C'est ainsi qu'elle quitte Paimpol et la vraie maison de bourgeois aisés pour habiter "à Ploubazlanec, la chaumière des Moan; [...] ce pauvre nid de marins morts" (*PI.* 179). Cet espace privé médiocre porte encore une autre marque de médiocrité, c'est une "chaumière presque en ruine" (*PI.* 183).

Tout comme les objets n'intéressent la sémiotique que par certaines de leurs propriétés permettant de les réunir en ensembles topologiques, les sujets, eux aussi, sont décomposables en rôles, suivant les programmes qu'ils sont appelés à exécuter.[70] Ce qui nous intéresse chez Gaud, ce sont les types d'espace qu'elle "consomme." Tout au long du parcours narratif, elle consomme successivement, et par ordre décroissant, Paris, le centre, Paimpol, le centre de la périphérie, et Ploubazlanec, la périphérie. On pourrait même dire qu'elle est rejetée du centre, ensuite du centre de la périphérie, pour élire domicile dans la périphérie. Comme nous l'avons déjà vu, une approche spatio-narrative consiste à spécifier les espaces du roman par le rôle qu'ils jouent le long du parcours héroïque. Comparée à Paris, Paimpol est l'autre

monde. De sa position énonciative régionaliste, le narrateur de *Pêcheur d'Islande* souligne les avantages de cette périphérie: le silence, la tranquillité, la vie paisible (*PI.* 30). Pour faire avancer la thèse régionaliste du roman, ce personnage consomme le centre, Paris, mais elle n'y éprouve que la solitude, l'étrangeté et le dépaysement (*PI.* 31-32). C'est ainsi que, même en consommant le centre, elle garde ses attaches avec la périphérie en commandant ses coiffes à la faiseuse de Paimpol (*PI.* 31). L'observation suivante relève du discours régionaliste: "...elle s'en revenait de Paimpol, tout le long de cette route de falaise, aspirant le grand air marin qui repose" (*PI.* 180). Cet air repose grâce au manque de pollution. A propos du sème "santé," l'espace citadin porte la marque négative et l'espace villageois la marque positive. Cela s'illustre davantage dans les paroles d'Yann. Il ne s'intéresse pas aux choses étonnantes et merveilleuses de Paris que Gaud lui raconte pour la raison qu'étant si loin de la côte, l'espace du centre doit être malsain, source de mauvaises maladies (*PI.* 246). Cette observation sert d'appui à la thèse traditionaliste, qui relève du discours régionaliste. Les notions d'enracinement/déracinement se voient dans ces positions énonciatives des personnages. Eric Landowski fait observer au sujet de la ville: "...pour personne, le centre n'est à proprement parler un lieu 'habitable'. Simulacre construit par tous mais que nul ne peut s'approprier, c'est une sorte de 'non-lieu', un *nulle part.*"[71] Cela explique pourquoi Gaud ne peut pas s'y installer.

Le fait que Gaud préfère un pêcheur comme mari, à un Parisien confirme sa prise de position régionaliste. Elle ne redoute pas de devenir la femme d'un pêcheur (*PI.* 118). Malgré tout son effort pour s'adapter au milieu villageois, pour s'intégrer à la périphérie, Gaud se trouve mise à l'écart, poussée vers le centre, en position de dominante. Au moment de

l'appareillage auquel assistent les femmes des marins, le narrateur observe au sujet de Gaud: "Parmi ces femmes, elle n'avait point de pareille et se sentait isolée, différente; son passé de *demoiselle,* qui subsistait malgré tout, la mettait à part" (*PI.* 252). Par cette marginalisation, Gaud devient l'Autre du Même. Elle n'accepte pas toutefois cette marginalisation, elle s'habitue à la vie ouvrière, et fait de son mieux pour justifier son intégration à la périphérie: "Les Paimpolaises, qui d'abord s'étaient méfiées de son talent d'ouvrière improvisée, disant qu'elle avait de trop belles mains de demoiselle, avaient vu, au contraire, qu'elle excellait à leur faire des robes qui avantageaient la tournure; alors elle était devenue presque une couturière en renom" (*PI.* 261). Il s'agit, dans le cas de Gaud, de la lutte pour l'intégration dans la périphérie, en l'occurrence l'espace villageois. Et c'est ce qui témoigne de la préoccupation régionaliste de l'auteur du *Pêcheur d'Islande.*

2.3.2. Enracinement/Déracinement

L'importance du discours scientifique, plus précisément du discours biologique au XIX^{e} siècle se voit dans l'opposition "enracinement/déracinement" employée dans l'élaboration du discours régionaliste. Le modèle organiciste domine la représentation à cette époque, grâce au romantisme et au darwinisme, comme nous l'avons déjà vu. Le titre même du roman de Maurice Barrès--*Les Déracinés*--souligne l'importance de ce modèle organiciste.

Nourris au lycée de Nancy d'une vision trop abstraite de la vie, par leur maître de philosophie, Paul Bouteiller, les héros de ce roman, sept jeunes Nancéens, quittent la Lorraine pour Paris. Mais c'est pour y rencontrer les déboires et les désillusions qui accompagnent le déracinement. Un des sept retourne au pays de ses pères, deux perdent leur argent et leur honneur dans

les embarras de la fondation d'un journal et en arrivent à la déchéance et au crime. L'un évite la guillotine, mais l'autre est décapité. Les autres font leur trouée à la Chambre, au Barreau ou dans le journalisme, mais ils restent des déracinés.

M. Bouteiller est représenté comme un déraciné, qui fait de son mieux pour déraciner les autres. Il invite ses étudiants à quitter la province: "Il faudra venir de temps en temps à Paris, ne pas trop perdre de vue la société moderne, ses conditions nouvelles, ses droits absolus sur nous tous" (*Dér.* 28). Grâce à une telle invitation, il arrive à arracher ces lycéens à la périphérie provinciale. Le narrateur des *Déracinés* fait remarquer à ce propos: "M. Bouteiller forme sa domination en déformant des âmes lorraines" (*Dér.* 21). La réification est à la base de cet effort de déformation: "Il voyait partout des instruments à utiliser, jamais des individus à développer" (*Dér.* 27). Ses efforts apportent l'effet voulu: aucun de ces jeunes gens ne veut plus demeurer sur sa terre natale (*Dér.* 36).

Le cri des déracinés--"A bas Nancy! Vive Paris!" (*Dér.* 89)--est un cri de trahison, de reniement, qui reprend le topos "Paris/Province." Le discours régionaliste présente la Province comme une cité naturelle, et la ville (Paris) comme une ville artificielle: "Dans leur cité naturelle, ces Lorrains auraient un emploi utile; [...] si jeunes, ils organiseraient la fanfare, [...] Dans cette cité artificielle, qu'est le Quartier latin, des organisateurs ne trouvent d'autre emploi que de mener la Conférence Molé" (*Dér.* 175). Le centre est représenté comme artificiel, et la périphérie comme naturelle. C'est précisément à cause de cette artificialité que la ville est un simulacre, un non-lieu. Dans le discours régionaliste, la ville moderne ne se pose pas comme un ordre propre, mais comme perte d'enracinement,[72] un chaos physique et moral.

Les jeunes Lorrains sont des "feuilles détachées du grand chêne lorrain" (*Dér.* 155). Cette métaphore végétale rappelle l'image biblique de la vigne et des sarments. Le narrateur les appelle, à juste titre, des "trop jeunes destructeurs de soi-même" (*Dér.* 37). Cette auto-destruction provient du fait qu'une fois détachées du grand chêne, ces feuilles se flétriront. Le narrateur dit ailleurs: "Déliés du sol, de toute société, de leurs familles, d'où sentiraient-ils la convenance d'agir pour l'intérêt général?" (*Dér.* 36). Par intérêt général, le narrateur veut dire intérêt national; c'est le sujet périphérique, enraciné dans l'espace périphérique, formé et informé par cet espace, qui devient le bon sujet national, comme on le verra par la suite chez Jean Macquart.

Dès le début du parcours narratif, le narrateur annonce déjà que ce déracinement est voué à l'échec: "...les Fanfournot quittaient exaspérés Nancy, s'acheminant, [...] vers la capitale pour frapper vainement aux portes des grandes maisons de l'Empire" (*Dér.* 37). Non seulement ils ne frappent inutilement, ils sont aussi visés par Paris (*Dér.* 438). L'un des moyens par lesquels Paris tire sur les déracinés, c'est en les exposant au cosmopolitisme (*Dér.* 464). L'espace scolaire est perçu en ces termes: "Le lycée de Nancy avait coupé leur lien social naturel; l'Université ne sut pas à Paris leur créer les attaches qui eussent le mieux convenu à leurs idées innées, [...] Une atmosphère faite de toutes les races et de tous les pays les baignait" (*Dér.* 124). Le cosmopolitisme est condamné, parce qu'il est antinationaliste, source de déracinement. Mme Astiné Aravian dit à François Sturel, son amant: "Tu ne dois pas continuer à croire qu'il n'y a au monde que la France" (*Dér.* 102). Cette observation est contrediscursive par rapport au discours nationaliste. Elle prêche le cosmopolitisme, l'universalisme.

Le récit cosmopolite, exotique, d'Astiné a un effet destructeur sur François Sturel: "...les paroles d'Astiné laissaient diffuser leurs dangereux

éléments étrangers dans cet organisme. [...] les vagues sentiments qui l'envahissent [...] ne valent que pour le détourner de toutes réalités ou du moins des intérêts de la vie française" (*Dér.* 116). Ce récit, de par ses effets dangereux, devient une coupe de poison (*Dér.* 117). Le contact avec l'étranger est nuisible au nationalisme. On doit donc se protéger de toute influence étrangère. Le nationalisme exclusif du narrateur se manifeste dans ces énoncés. C'est ainsi que mademoiselle Alison dit à Sturel: "Je vous passe tous vos amis, quoiqu'ils ne sachent guère s'habiller [...] mais cette Persanne, cette Turque, cette Arménienne!" (*Dér.* 119). Aussi pourrait-on voir dans le meurtre d'Astiné un projet nationaliste, xénophobe, une mise en œuvre de l'idéologème "La France aux Français." L'amalgame, c'est l'impureté dont on doit se débarrasser.

Déracinement/Transplantation, c'est une autre opposition binaire, variante de la précédente, au moyen de laquelle se représente le topos "ville/village." La ville prive le Provincial des conditions nécessaires à l'épanouissement en citoyen. Le narrateur parle de "la malchance de cette jeunesse française, de cette élite qui, systématiquement, est alanguie, privée des conditions où elle pourrait s'épanouir en citoyens" (*Dér.* 126).

Dans *L'Etape*, Jean Monneron aussi perçoit les problèmes de sa famille en termes de déplantement. Il dit à son père qu'ils sont des déplantés, des déracinés, parce qu'ils n'ont pas de milieu (*E. II.* 180). Il ajoute qu'on ne change pas de milieu et de classe sans que des troubles profonds se manifestent dans tout l'être (*E. II.* 183). Les effets néfastes de ce manque de racine se manifestent dans la vie d'Antoine et de Julie.

A l'opposé de ce déracinement de la famille Monneron, nous avons l'enracinement de la famille Ferrand: Jean rapproche les deux familles ainsi:

> Vous aviez une famille, vous, et un milieu. Vous aviez un pays, cet Anjou dont vous m'avez dit souvent ce que vous lui deviez, tant de points de contact avec des réalités vivantes. Mais lui, ses parents étaient de Quintenas, il a fait ses études à Tournon, il a préparé ses examens à Lyons, il s'est marié à Nice, mon frère est né à Besançon, moi à Nantes, ma sœur à Lille, mon frère le plus jeune à Versailles, nous vivons à Paris. Sommes-nous du Centre, du Midi, de l'Est, de l'Ouest? Nous n'en savons rien, ni mon père (*E. I.* 48).

Il illustre ainsi l'importance de l'enracinement dans un micro-espace. Le stable, d'une part, le mobile, de l'autre; l'ancré, d'une part, le flottant, de l'autre. Le stable connote le permanent, tandis que le mobile implique l'éphémère, voire le confus. C'est l'espace social qui forme et informe le sujet. Sans l'enracinement, on est flottant, instable, indécis: "Nous aurions dû rester à Quintenas, mon père paysan comme son père, et moi de même, labourer, peiner jusqu'au jour où nous eussions amassé de quoi former un petit capital. Alors nous aurions pu faire souche" (*E. I.* 70).

L'observation suivante du narrateur des *Déracinés* annonce d'une façon convaincante la thèse régionaliste qui s'oppose au déracinement: "Quand le train de province, en gare de Paris, dépose le novice, c'est un corps qui tombe dans la foule, où il ne cessera pas de gesticuler et de se transformer jusqu'à ce qu'il en sorte, dégradé ou ennobli, cadavre" (*Dér.* 59). Cela parce que la ville est un lieu inhabitable, un espace de déstructuration et de restructuration. Au dire d'Henri Lefebvre, "En tant que forme qui transforme, l'urbain dé-structure et re-structure ses éléments, les messages et codes venus de l'industriel et de l'agraire. Il dispose ainsi d'une puissance négative qui peut aisément passer pour maléfique."[73] Edward Hall explique ainsi cette puissance maléfique de l'espace urbain:

> The implosion of the world population into cities everywhere is creating a series of destructive behavioral sinks more lethal than the hydrogen bomb. Man is faced with a chain reaction and practically no

> knowledge of the structure of the cultural atoms producing it. If what is known about animals when they are crowded or moved to an unfamiliar biotope is at all relevant to mankind, we are now facing some terrible consequences in our urban sinks. Studies of ethology and comparative proxemics should alert us to the dangers ahead as our rural populations pour into urban centers. The adjustment of these people is not just economic but involves an *entire way of life*. There are the added complexities of dealing with strange communication systems, uncongenial spaces, and the pathology associated with an active, swelling behavioral sink.[74]

Le micro-espace de la tabagie n'est qu'un indice de ce que l'espace de la ville présente aux jeunes. Le narrateur des *Déracinés* représente la foule dans la tabagie comme "un essaim où l'on ne peut distinguer des individus, mais seulement reconnaître une espèce. [...] Ils formaient un seul animal fédératif, toutes mains tendues, toutes bouches ouvertes vers l'alcool et la prostitution" (*Dér.* 88-89). Ce groupement a l'effet de faire disparaître l'identité de l'individu. Sturel, l'un des sept Lorrains déracinés, explique leur expérience en termes socio-darwiniens, ou même eugéniques: "Dans l'essai de notre petite bande pour se hausser, il était certain qu'il y aurait du déchet. Racadot, Mouchefrin, sont notre rançon, le prix de notre perfectionnement" (*Dér.* 478). Il voit tout en termes d'épuration, d'élimination du moins apte. Nous n'avons pas seulement affaire à l'élaboration de la thèse régionaliste, mais aussi à une sorte de nationalisme contre le peuple, comme je l'ai déjà dit, étant donné que c'est le peuple qui est éliminé pour perfectionner l'espèce humaine.

2.3.3. Représentation identitaire du sujet régionaliste enraciné

La thèse régionaliste s'illustre dans *La Débâcle* au moyen de la relation intersubjective entre Jean et Maurice tout au long du parcours narratif. Le soldat de mérite dans ce roman de Zola est un paysan qui est patient, avec une

tranquillité d'humeur, un bel équilibre raisonnable, qui font de lui un excellent soldat (*Déb.* 3). Au moyen de ces unités lexicales, le narrateur fait un jugement de valeur positif sur le savoir-faire et le savoir-vivre du personnage. A côté de ce paysan se trouve un citadin, Maurice, reçu avocat à l'automne précédent. Jean lui ordonne de porter son sac; il y consent, "mais, dès les premières heures, une répugnance, une sourde révolte l'avait dressé contre cet illettré, ce rustre qui le commandait" (*Déb.* 4). Cette sourde révolte provient du fait que le citadin, qui se croit supérieur au paysan, qu'il appelle "cette brute de paysan" (*Déb.* 31), se trouve en position d'infériorité par rapport à ce dernier. C'est par cette opposition que la thèse régionaliste s'élabore dans *La Débâcle*. Jean est capable de commander parce qu'il est un "paysan réfléchi" (*Déb.* 83). Et le narrateur d'observer à propos de son faire pragmatique: "C'était une véritable chance, pour une escouade, d'avoir un caporal pareil, ayant servi, sachant les tours du métier: un paysan mal dégrossi, évidemment; mais tout de même un brave homme" (*Déb.* 85). Il est aussi "prudent et expérimenté, bon à suivre dans les circonstances difficiles" (*Déb.* 441). Cette valorisation de son faire pragmatique relève du discours régionaliste. L'auteur subvertit aussi l'idéologie dominante qui conçoit le paysan comme inférieur au citadin.

La sourde révolte de Maurice ne tarde pas à éclater, comme on le voit dans cette confrontation entre Jean et Maurice:

> --Reprenez votre fusil tout de suite, ou vous aurez affaire à moi!
> Maurice, frémissant, ne laissa tomber qu'un mot, qu'il voulait rendre outrageux.
> --Paysan!
> --Oui, c'est bien ça, je suis un paysan, tandis que vous êtes un monsieur, vous!... Et c'est pour ça que vous êtes un cochon, oui! un sale cochon. Je ne vous l'envoie pas dire.

> Des huées s'élevaient, mais le caporal poursuivait avec une force extraordinaire:
>
> --Quand on a de l'instruction, on le fait voir... Si nous sommes des paysans et des brutes, vous nous devriez l'exemple à tous, puisque vous en savez plus long que nous... Reprenez votre fusil, nom de Dieu, ou je vous fais fusiller en arrivant à l'étape (*Déb.* 34).

Les deux espaces en question, qui forment leurs sujets et sont informés par ces sujets sont: la campagne, la vieille terre de France, que Jean a travaillée, et "Paris dévorateur" (*Déb.* 6) où Maurice a fait ses études de droit et par là s'est transformé en "un monsieur" (*Déb.* 6).

Le narrateur met fin à cet antagonisme. Au moment où Maurice se blesse, c'est Jean qui le soigne: "Agenouillé, il lava lui-même la plaie, la pansa avec du linge propre qu'il prit dans son sac. Et il avait des gestes maternels, toute une douceur d'homme expérimenté, dont les gros doigts savent être délicats à l'occasion" (*Déb.* 100). Le discours régionaliste devient discours nationaliste dans la mesure où, en valorisant le provincial, le paysan, et l'espace régional, le narrateur met fin à la marginalisation de cette partie de l'espace national, de la population nationale. Le rapport qui est censé exister entre le citadin et le paysan est le suivant: citadin=expérimenté/ paysan=inexpérimenté. Cette opposition, que le discours dominant voudrait présenter comme monolithique, manichéenne, est faussée par le parcours narratif qui présente le paysan comme plus expérimenté que le citadin. Ainsi, il y a évolution dans la relation entre les deux, relation qui se représente mieux comme suit: paysan=expérimenté, citadin=inexpérimenté. Grâce à cette évolution, le citadin retrouve "son frère chez ce paysan exécré autrefois, dédaigné encore la veille" (*Déb.* 100). L'opposition citadin/paysan devient donc une fausse dichotomie. C'est ainsi que Maurice "entendait battre son humanité dans la poitrine de Jean" (*Déb.* 149). Et le narrateur de demander:

"N'était-ce point la fraternité des premiers jours du monde, l'amitié avant toute culture et toutes classes, [...]?" (*Déb.* 149). Les classes sont des constructions de la culture; elles disparaissent à l'état de nature. Cette allusion à l'état de nature évoque l'idée d'utopie que j'étudierai dans le chapitre suivant. A cet état de nature, le paysan devient l'*alter ego* du citadin, et non plus son inférieur, moins privilégié, à repousser. C'est ainsi que lorsque Jean est blessé, Maurice ne peut pas l'abandonner. Le narrateur fait remarquer: "Non, ce n'était pas possible, il ne pouvait abandonner Jean. Toute sa chair en aurait saigné, la fraternité qui avait grandi entre ce paysan et lui, allait au fond de son être, à la racine même de la vie" (*Déb.* 324).

Une fois que les failles dans l'idéologie de la supériorité du citadin sont révélées, le parcours narratif assume une dimension purement régionaliste en superposant le paysan au citadin. La rencontre finale de Jean et Maurice, au moment où l'un abat l'autre, est perçue en termes spatiaux. Les deux représentent des parties différentes de l'espace national. Le narrateur considère cet abattage ainsi:

> C'était la partie saine de la France, la raisonnable, la pondérée, la paysanne, celle qui était restée le plus près de la terre, qui supprimait la partie folle, exaspérée, gâtée par l'Empire, détraquée de rêveries et de jouissances. [...] Désormais, le calvaire était monté jusqu'à la plus terrifiante des agonies, la nation crucifiée expiait ses fautes et allait renaître (*Déb.* 630).

Le discours régionaliste s'approprie ici de deux métaphores du discours chrétien: celles de la crucifixion et du salut résultant. La partie saine, c'est le domaine de la nature, la partie malade, gangrenée, c'est le domaine de la culture. L'amputation accomplie, il y a lieu de reconstruire. Et Maurice ordonne à Jean d'y procéder: "--Mon vieux Jean, tu es le simple et le solide...

Va, va! prends la pioche, prends la truelle! et retourne le champ, et rebâtis la maison!... Moi, tu as bien fait de m'abattre, puisque j'étais l'ulcère collé à tes os!" (*Déb.* 630). Cette idée de reconstruction relève également du discours utopique. C'est le régionalisme qui doit servir de base au nationalisme, l'avenir de la nation réside dans la main du paysan, dans l'attachement au sol. Avec l'élimination de Maurice, le paysan l'emporte sur le citadin. Il n'est donc pas étonnant que le roman se termine sur le discours régionaliste: "Le champ ravagé était en friche, la maison brûlée était par terre; et Jean, le plus humble et le plus douloureux, s'en alla, marchant à l'avenir, à la grande et rude besogne de toute une France à refaire" (*Déb.* 636).

Au pessimisme du citadin Maurice, est juxtaposé l'optimisme du paysan. Malgré la défaite, Jean déclare qu'il n'est pas fichu, je ne sens pas ça!" (*Déb.* 391). Le narrateur fait remarquer: "...il se redressa, dans un besoin vivace de vivre, de reprendre l'outil ou la charrue, pour rebâtir la maison, selon sa parole. Il était du vieux sol obstiné et sage, du pays de la raison, du travail et de l'épargne" (*Déb.* 391-392). Roland Barthes observe que "du côté des 'dominés' il n'y a rien, aucune idéologie, sinon précisément--et c'est le dernier degré de l'aliénation--l'idéologie qu'ils sont obligés (pour symboliser, donc pour vivre) d'emprunter à la classe qui les domine."[75] Ainsi on peut dire que c'est l'idéologie capitaliste--basée sur le travail et l'épargne--dont le narrateur se sert, sans le savoir, pour fonder l'entreprise régionaliste, opposée au capitalisme. C'est précisément cette dimension inconsciente qui rend la remarque idéologique. Comme Olivier Reboul le dit, une idéologie a réussi là où un discours du pouvoir est tenu par ses propres victimes.[76]

Maurice est d'avis que la France est morte, mais le paysan, habitué à la nature cyclique de l'écoulement du temps, pense au recommencement. Régionalisme nationaliste, n'est-ce pas? Le narrateur observe au sujet de Jean:

"Il était resté le fond même de la nation, le paysan sage, désireux de paix, pour qu'on rcommençât à travailler, à gagner, à se refaire du sang" (*Déb.* 600). Le paysan est présenté comme le membre sain, plus apte à la survie, voire le fondement même de la nation.

Par la façon dont Zola élabore sa thèse régionaliste dans *La Débâcle*, il textualise, pour ainsi dire, un idéologème important de l'époque: la "fin d'un monde," ayant comme corollaire la naissance d'un Monde nouveau. Dans cette civilisation pourrie, gangrenée, le peuple seul est encore sain.[77] Cette naissance d'un monde nouveau se trouve également dans le discours utopique. Le paysan enraciné est le membre sain, comme on le voit aussi dans *Pêcheur d'Islande*. Le paysan déraciné est le membre gangrené, par exemple, les Monneron dans *L'Etape* et les personnages principaux des *Déracinés*.

2.4. Conclusion

Je me suis donné pour tâche dans ce chapitre d'étudier l'inscription de l'identité/altérité dans les discours nationaliste et régionaliste. Je me suis borné à deux types principaux de nationalisme, basés sur les politiques d'exclusion et de ségrégation. Au moyen des relations intersubjectives dans le micro-espace et le macro-espace, l'espace empirique est transformé en espace cognitif, où des mécanismes de manipulation mènent l'Autre à accepter la supériorité du Même. Cette supériorité, bien établie dans *Colette Baudoche* pour affirmer la thèse du nationalisme exclusif, est subvertie dans *La Débâcle*. L'Autre est représenté dans ce roman comme étant supérieur au Même. L'inscription de l'identité du Même devient ainsi instable. Le régionalisme aussi subvertit le nationalisme contre le peuple.

Comme l'impérialisme et le capitalisme ont touché toutes les pratiques culturelles de l'Europe à la fin-de-siècle, ils se sont emparés également du nationalisme pour en faire leur instrument aveugle. Le capitalisme étant caractérisé par la déstabilisation, le travail idéologique revient alors à colmater les brèches, à restabiliser autant que faire se peut ce que la dynamique "perverse" du capitalisme ne cesse de rendre fluide, problématique, instable.[78] Le nationalisme nouveau style n'est pas, toutefois, capable de réaliser cette stabilisation, parce qu'il se prête à l'impérialisme et au capital financier, et il exclut le peuple. La thématisation et la narrativisation du nationalisme ont montré une inscription instable de l'identité/altérité du Même et de l'Autre, parce qu'il est devenu source d'instabilité. C'est seulement le régionalisme, voire le régionalisme nationaliste, qui effectue l'inscription stable de l'identité/altérité.

Le régionalisme sur lequel se termine l'analyse dans ce chapitre rappelle, dans une certaine mesure, l'exotisme du chapitre précédent et annonce l'utopisme sur lequel portera le chapitre qui suit.

NOTES DU CHAPITRE 2

[1]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1988, 55.
[2]Pierre Caussat, *De l'identité culturelle: Mythe ou réalité*, Paris: Desclée de Bouwer, 1989, 66.
[3]James Snead, "European pedigrees/African Contagions: Nationality, Narrative, and Communality in Tutuola, Achebe, and Reed," in Bhabha, Homi K. ed. *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990, 235.
[4]Simon During, "Literature--Nationalism's Other? The Case for Revision," in Homi K. Bhabha, ed. *Nation and Narration*. 138.
[5]Paul J. Perron, "Introduction," in Algirdas Julien Greimas, *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, trans., Paul J. Perron and Frank H. Collins, Minneapolis: University of Minnesota Press, xxxviii.
[6]Jacques Dubois, *L'Institution de la littérature*, Brussels: Editions LABOR, 1978, 152.
[77]Gunther Kress, "Ideological Structures in Discourse," in Teun Dijk ed. *Handbook of Discourse Analysis*, vol. 4, London: Academic Press, 1985, 29.
[8]Roger Price, *A Social History of Nineteenth-Century France*, New York: Holmes & Meier, 1987, 144.
[9]Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire,1885-1914: Les Origines françaises du fascisme*, Paris: Editions du Seuil, 1978, 16.
[10]Carlton Hayes, *Nationalism: A Religion*, New York: The MacMillan Company, 1960, 2. Il définit la nationalité comme: "A cultural group of people who speak a common language [...] and who possess a community of historical traditions (religious, territorial, political, military, economic, artistic and intellectual)" (5).
[11]Eugen Weber, *The Nationalist Revival in France, 1905-1914*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968, 2.
[12]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*, 189.
[13]Hans Kohn, *The Idea of Nationalism:A Study in Its Origins and Background*. New York: The MacMillan Company, 1956, 16.
[14]Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, 20.
[15]Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, 3.
[16]Carlton Hayes, *Nationalism: A Religion*, 94.
[17]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*, 141.
[18]Tzvetan Todorov, *Nous et les Autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Editions du Seuil, 1989, 293.
[19]Eugen Weber, *The Nationalist Revival*, 13.
[20]Madeleine Rebérioux, *La République radicale?: 1898-1914*, Paris: Editions du Seuil, 1975, 23.
[21]Claude Duchet, *et. al., Manuel d'Histoire littéraire de la France*, t. 5, Paris: Editions sociales, 1977, 9.
[22]Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche: L'Idéologie fasciste en France*, Paris: Edition du Seuil, 1983, 42.
[23] Denis Buican remarque au sujet de ce terme: "Par darwinisme social, il faut entendre l'extension à la société humaine de certaines notions du darwinisme général comme, par exemple, la lutte pour l'existence et la sélection naturelle" (*La Révolution de l'évolution: L'Evolution de l'évolutionnisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, 152).
[24]Yvette Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974, 398-399. Elle situe l'avènement du darwinisme en France entre 1860 et 1900: "Entre le 4 juin 1860, où, par le truchement d'une communication à l'Académie des Lettres et Sciences de Montpellier, apparaît la première référence à Darwin, et l'année 1900, où Philippe de Vilmorin relate 'une expérience de sélection', le sort du darwinisme au XIX^e siècle

en France s'est décidé dans des interférences multiples, scientifiques et idéologiques, institutionnelles et politiques" (29).

[25]Emile Noël, *Le Darwinisme aujourd'hui*, Paris: Editions du Seuil, 1979, 7-8.

[26]Seamus Deane, "Introduction," in Terry Eagleton *et al.*, *Nationalism, Colonialism and Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, 8.

[27]Tzvetan Todorov, *Nous et les Autres*, 203.

[28]Olivier Reboul, *Langage et idéologie*, Paris: Presses Universitaires de France. 1980, 44.

[29]Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1988, 140.

[30]Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris: François Maspero, 1978, 134.

[31]Eric Landowski, "Formes de l'altérité et formes de vie," *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry* 13(1993): 71.

[32]Peter Haidu, "La Valeur: Sémiotique et marxisme," in Michel Arrivé et Jean-Claude Coquet, éds., *Sémiotique en jeu: A partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas*, Paris/ Amsterdam/Philadelphia: Editions Hadès-Benjamins, 1987, 253-254

[33]Michel Foucault, *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, 12.

[34]Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, 57-58.

[35]A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, 134.

[36]Joseph Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application*, Paris: Librairie Hachette, 1976, 120.

[37]Courtés nomme conjonction spatiale toute sorte de réunion publique. Il dit que ce type de conjonction se réalise soit au "bal," à la "messe," soit dans une "fête" ou une "cérémonie" (Joseph Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, 120).

[38]Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion*, New York: The MacMillan Company, 1960, 3.

[39]Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, New York: The MacMillan Company, 1956, 7.

[40]Terry Eagleton, "Nationalism: Irony and Commitment," in Terry Eagleton *et al.*, *Nationalism, Colonialism and Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, 28.

[41]Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État," *La Pensée* 151 (1970): 32.

[42]Eric Landowski, "Formes de l'altérité," 70-71.

[43]A. J. Greimas, et J. Courtés, *Sémiotique: Dictionnaire raisonnée de la théorie du langage*, Paris: Hachette, 1979, 201.

[44]Eric Landowski, "Formes de l'altérité," 84.

[45]A. J. Greimas, et J. Courtés, *Sémiotique*, 2.

[46]Henri Mitterand, "Préface," in Denis Bertrand, *L'Espace et le sens*, 11.

[47]Lennard J. Davis, "'Known Unknown' Locations," 95.

[48]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*. 92.

[49]Marc Angenot, "Intertextualité, interdiscursivité, discours social," *Texte* 2 (1983): 106.

[50]Marc Angenot, *1889:* 902. Voilà l'une des définitions qu'il en donne.

[51]Pierre Guiral, "Les écrivains français et la notion de décadence de 1870 à 1914," *Romantisme* 42 (1983): 9.

[52]Marc Angenot, *1889*, 342.

[53]Roland Barthes, *Le Plaisir du Texte*, Paris: Editions du Seuil, 1973, 25.

[54]Chapour Haghighat, *Racisme "scientifique": Offensive contre l'inégalité sociale*, Paris: Éditions L'Harmattan, 1988, 15.

[55]Marie-Christine Leps, *Apprehending the Criminal: The Production of Deviance in Nineteenth-Century Discourse*, Durham and London: Duke University Press, 1992, 27.

[56]Craig Calhoum, "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination," in Craig Calhoum, ed., *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1994, 326.

[57]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*, 63.

[58]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*, 37.

[59]Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les nations*, 38.
[60]Emile Noël, *Le Darwinisme aujourd'hui*, 53.
[61]Marc Angenot, *1889:* 881.
[62]Susan Suleiman, *Authoritarian Fictions*, 70.
[63]Eric Landowski, "Formes de l'altérité," 83.
[64]Michel de Certeau, *Heterologies*, 186.
[65]Rappelons, à cet égard, l'arbre généalogique que Zola établit dans *les Rougon-Macquart*.
[66]Chapour Haghighat, *Racisme "scientifique,"* 9.
[67]Il y a aussi une eugénique positive "qui favorise la réproduction des individus dont le patrimoine génétique est porteur de gènes avantageux" (Denis Buican, *La Révolution de l'évolution: L'Evolution de l'évolutionnisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, 158).
[68]Raymond Williams, *The Country and the City*, Oxford: Oxford University Press, 1973, 302.
[69]Henri Lefebvre, *La Révolution urbaine*, Paris: Editions Gallimard, 1970, 10.
[70]A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, 143.
[71]Eric Landowski, "Formes de l'altérité," 90.
[72]Marc Angenot, *1889*, 341.
[73]Henri Lefebvre, *La Révolution urbaine*, Paris: Editions Gallimard, 1970, 230.
[74]Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, New York: Doubleday & Co. Inc., 1966, 155.
[75]Roland Barthes, *Le Plaisir du Texte*, Paris: Editions du Seuil, 1973, 54.
[76]Olivier Reboul, *Langage et idéologie*, 99.
[77]Marc Angenot, *1889*, 349.
[78]Marc Angenot, *1889*, 350.

CHAPITRE 3

A LA RECHERCHE DE L'ESPACE PARFAIT: L'UTOPISME COMME CONSERVATION/ÉLIMINATION DE L'ALTÉRITÉ

> A partir de l'expression de l'espace et du temps, la culture occidentale vit de la recherche et [...] de l'écriture de l'utopie.
>
> *Pierre Barbéris*[1]

> L'utopie est une critique de l'idéologie dominante dans la mesure où elle est une reconstruction de la société présente (contemporaine) par un déplacement et une projection de ses structures dans un discours de fiction.
>
> *Louis Marin*[2]

3.1. Introduction

Une caractéristique de l'impérialisme a été la création de l'espace catégorisé en centre et périphérie comme justification du colonialisme. Pour sa part, le nationalisme n'exclut pas seulement ceux qui ne sont pas de l'espace national, mais aussi certains membres de la nation, comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents. Les révolutions successives qui ont caractérisé le XIX^{e} siècle français, ainsi que les nombreux projets utopistes, constituent donc des efforts pour transformer l'espace pour se débarrasser de la régimentation de l'espace social ou, au moins, pour l'amoindrir.

L'étude du discours utopique que je me propose de faire dans ce chapitre a pour but de vérifier les mécanismes par lesquels le projet utopique hiérarchise ou homogénéïse l'espace social et les conséquences de ces procédés sur la construction de l'altérité.

A cause de l'essor du libéralisme, du socialisme et de l'anarchisme, le XIX^{e} siècle est devenu le siècle le plus utopique de l'histoire.[3] On identifie trois formes principales de l'utopisme qui correspondent à ces doctrines:

l'utopisme libéral, l'utopisme socialiste et l'utopisme anarchiste. Karl Mannheim rapproche ces trois formes en mettant en relief l'antagonisme qui les caractérise: "On the one hand, socialism had further to radicalize the liberal utopia, [...] and on the other, it had to render impotent or in a given case to overcome completely the inner opposition of anarchism in its extreme form."[4] Ce rapprochement suffit pour souligner la tension qui caractérise la pratique utopique.

Dans ce chapitre, j'examinerai la pratique discursive de l'utopisme telle qu'elle se manifeste dans les romans suivants: *L'Ennemi des lois* (1893) de Maurice Barrès, *Sur la pierre blanche* (1905) et *Les Dieux ont soif* (1912) d'Anatole France, *L'Insurgé* (1885) de Jules Vallès, *Les Cinq cents millions de la Bégum* (1879) de Jules Verne, *Germinal* (1885) et *Travail* (1901) de Zola. Les trois formes principales d'utopie sont représentées dans ces romans. Ainsi, en les analysant, je compte pouvoir examiner les contradictions entre les types d'utopie qui y sont représentées, les contradictions que chaque type incarne et la façon dont la structuration de l'espace et la construction de l'altérité y sont effectuées. J'examinerai également si le discours utopique est (toujours) contre-discursif, véhicule par lequel la voix contestataire de l'Autre émerge contre le discours dominant.

3.1.1. Quelques définitions et l'évolution de l'utopie/utopisme

Depuis la formation du néologisme "utopie" par Sir Thomas More en 1516, le phénomène que décrit ce concept spatial n'a pas cessé d'intéresser des gens d'horizons différents. Ce néologisme pourrait se concevoir comme *eu-topos* [lieu de bonheur et de perfection] ou comme *ou-topos* [lieu qui n'existe nulle part], ou comme un mélange des deux: le bonheur, la justice et la perfection réunis dans un ordre social qui n'existe nulle part.

D'après Raymond Ruyer, "une utopie est la description d'un monde imaginaire, en dehors de notre espace ou de notre temps, ou en tout cas, de l'espace et du temps historique et géographique. C'est la description d'un monde constitué sur des principes différents de ceux qui sont à l'œuvre dans le monde réel."[5] Marx et Engels la conçoivent comme la peinture d'une société idéale, parfaite, ou la meilleure possible.[6] Une telle société serait celle d'un espace hors des espaces des Pouvoirs; espace où l'opposition entre oppresseurs et opprimés n'existerait pas ou n'existerait guère.[7] Il y a des objecteurs qui pensent qu'un tel espace est irréalisable; pour eux, l'utopie est une chimère irréalisable, idéal impossible, mais aussi un système trop abstrait, 'verbiage' décroché du réel.[8] Pour Pierre Barbéris l'utopie est "une tentative pour fonder (ou pour trouver) un autre espace, un autre temps, où les liens de solidarité puissent être ce qui est impensable dans le monde."[9] C'est peut-être à cause de l'accent mis sur le mot "autre" qu'Hugo Caviola conçoit l'utopie (qu'il nomme l'ailleurs) comme espace de l'altérité.[10] Il veut dire par cette conception que l'ailleurs, l'utopie, est l'autre du monde réel. Bronislaw Baczko insiste sur cette altérité en disant que:

> Pas d'utopie sans représentation globale, idée-image d'une société autre, opposée à la réalité sociale existante, à ses institutions, rites, symboles dominants, à ses hiérarchies, à ses rapports de domination et de propriété, [...] Autrement dit, *il n'est pas d'utopie sans une représentation totalisante et disruptive de l'altérité sociale.*[11]

Au lieu d'altérité, Adorno conçoit l'utopie en termes de négativité; pour lui, l'utopie est "quelque chose de négatif contre ce qui existe et continue d'en dépendre."[12] Louis Marin introduit une autre conception de l'espace utopique lorsqu'il fait observer que: "L'utopie n'a rien à voir avec l'occupation d'une autre terre, sa mise en valeur par les communistes, car la communauté des

biens qui est la proposition utopique fondamentale, c'est cette terre-ci, ce lieu maintenant, mais autre: retourné, renversé, sans-figure dans sa vérité même."[13] Il est contre l'utopie d'évasion et pour l'utopie de reconstruction, distinction faite par Lewis Mumford.[14] L'opinion de Terry Eagleton rejoint celle de Marin. Celui-là fait une distinction entre un bon et un mauvais utopisme: "Bad or premature utopianism grabs instantly for a future, projecting itself by an act of will or imagination beyond the compromised political structures of the present."[15] Au contraire, un bon utopisme est celui qui est capable de tracer dans le présent "that secret lack of identity with itself which is the spot where a feasible future might germinate."[16] Pour Ruth Levitas, l'utopie est "the expression of the desire for a better way of being. This includes both the objective, institutional approach to utopia, and the subjective, experiential concern of disalienation. It allows for this desire to be realistic or unrealistic."[17] Elle dégage dans la pratique utopique une condition *sine qua non*: "Utopianism [...] has as a precondition a disparity between socially constructed experienced need and socially prescribed and actually available means of satisfaction."[18] Pour Richard Dyer, l'utopie porte sur "the sense that things could be better, that something other than what is can be imagined and maybe realized."[19] Karl Mannheim se distingue des autres du fait qu'il se limite, dans sa définition de l'utopique, au niveau idéel. Il considère comme utopique "all situationally transcendant ideas [...] which in any way have a transforming effect upon the existing historical-social order."[20] Georg Lukacs établit un rapport entre utopisme et conscience de classe lorsqu'il considère l'utopisme comme signe essentiel de la gradation interne dans la conscience de classe.[21]

La représentation utopique est une réponse donnée aux inquiétudes, aux espoirs et aux rêves inassouvis de l'homme, c'est une révélation

pénétrante des fautes dans la structure sociale et des aspirations des hommes à la restructurer. Cette pratique, qui date de l'antiquité avec *La République* de Platon, a été véritablement inaugurée par Thomas More dans son *Utopia* (1516).[22] Le XVIII^e siècle a produit des utopies rétrogrades, qui préconisent un retour à l'âge d'or primitif, à l'état de nature;[23] des utopies par la loi, qui favorisent le changement des institutions et la promulgation de bonnes lois dans les domaines politique, économique et moral pour changer la vie humaine;[24] et des utopies anarchisantes, fondées sur la suppression de toute règle normative, de tout système juridique, de tout pouvoir et de toute propriété privée, afin de restaurer l'homme dans l'intégralité de sa vraie nature.[25]

A la fin du XVIII^e siècle et pendant la première moitié du XIX^e, la révolution technologique/industrielle--ce passage historique de la manufacture à la grande industrie mécanique sur la base du machinisme qui a transformé la société du XIX^e siècle en société capitaliste--s'opère en France en particulier et en Europe en général. Cette révolution a fait disparaître des anciens modes de vie et provoqué la migration des ruraux vers les centres industriels et urbains. Ce phénomène a engendré des bouleversements sociaux et économiques. Le projet utopique de cette époque est centré donc sur les problèmes économiques et sociaux: le socialisme utopique naît comme réplique à la fois pacifique et subversive au monde inhumain que le développement anarchique du capitalisme "laissez-faire" est en train de créer en Europe.[26]

Pendant cette période, il n'est plus question, dans la représentation de l'espace utopique, d'imaginer des îles lointaines habitées par des peuples idéaux; les utopistes de cette période pensent que la Cité Nouvelle doit s'installer *hic et nunc*, dans un avenir très proche.[27] Pour employer les mots

de Marc Angenot, à cette époque, l'utopie a cessé d'être une fiction contre-propositionnelle pour se présenter comme un *programme* et une *solution positive*.[28] Claude-Henri Rouvroy, comte de Saint-Simon, Charles Fourier, Etienne Cabet, Pierre-Joseph Proudhon et Pierre Kropotkine sont quelques-uns des utopistes de l'époque. Le saint-simonisme a une idée bourgeoise du progrès, réalisable au moyen du développement industriel et de programmes de travail public dirigés par le gouvernement. On y voit une sorte d'utopie technologique.[29]

Le fouriérisme, pour sa part, est anti-technologique dans son approche au changement social. Il est opposé aux usines et au commerce et il protège les arts traditionnels, l'agriculture et l'horticulture. Charles Fourier conçoit un système économique fondé sur la libre association et le jeu des passions. Il place à la base de son système la combinaison des trois éléments constitutifs de la production: le capital, le talent et le travail. Il préconise la disparition de la famille et de la morale traditionnelle, qu'il considère comme des entraves à l'épanouissement de l'homme passionnel. Il méprise, toutefois, les idées collectivistes et laisse subsister le capital, la propriété privée. Les inégalités subsisteront mais un minimum vital sera assuré aux plus démunis. C'est sur ce point qu'il diffère d'Etienne Cabet, pour qui l'égalité doit être le trait distinctif de l'utopie.[30]

Pendant la seconde moitié du XIX^{e} siècle, en particulier de 1870 à 1914, l'utopie socialiste, proposée par Fourier, a cedé le pas à des projets anarchistes ou anti-socialistes qui ont pour but d'effectuer un changement radical du système économico-politique, pour instaurer un autre mode de vie.[31] Tout ce qui semble empêcher le plein épanouissement de l'homme est rejeté par les anarchistes: relations autoritaires et hiérarchisées, la morale chrétienne, et la cellule familiale. La recherche d'une vie simple au contact de la nature, le

besoin de retrouver des relations humaines plus fraternelles ont incité certains marginaux à fuir l'univers artificiel et pollué des mégapoles pour créer à la campagne de petites communautés où ils peuvent vivre selon leurs idéaux. Les éléments principaux de l'anarchisme sont: le désir d'abolir immédiatement le capitalisme et l'Etat (qui représente l'autorité et constitue ainsi la menace capitale à la liberté); la croyance que la nouvelle société post-révolutionnaire sera décentralisée et fondée sur des communautés rurales; l'hostilité à la modernisation, à l'industrialisme, à la technologie, à l'organisation et à l'intellectualisme bourgeois.

Alors qu'au XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle, les socialistes utopiques faisaient miroiter les horizons infinis du progrès libérateur, ceux de l'époque contemporaine raisonnent plus volontiers en termes de limites et de contraintes. On donne la priorité à la défense de la nature considérée comme le patrimoine commun de l'humanité. On retrouve les accents passéistes des théoriciens bucoliques du XVIII^{e} siècle. Au milieu de la fumée des villes, le rêve agro-pastoral de l'âge d'or connaît ainsi une singulière renaissance. Le projet utopique devient donc anti-technologique.

Les pratiques utopiques--libérales, socialistes et anarchistes--ont créé leurs propres discours et contribué ainsi à la saturation discursive qui caractérise le XIX^{e} siècle, comme on le verra dans l'analyse des romans choisis. Les anarchistes, par exemple, ont reformulé "the popular mentality in the desired ideological terms, and in so doing [encouraged] a distinctive anarchist culture."[32] Par leur exigence de changement du *statu quo*, ces pratiques discursives s'opposent au discours dominant, et sont par là contre-discursives, les contre-discours étant les systèmes discursifs par lesquels les écrivains et les artistes cherchent à projeter une nouveauté alternative et libératrice contre la capacité absorptive des discours dominants.[33] Michel

Maffesoli a donc raison de considérer l'utopisme comme une pratique de la subversion.[34] A la lumière de l'observation de Karl Mannheim déjà citée, on dirait que ces variantes du discours utopique entretiennent des rapports de discours/contre-discours entre elles. Le roman utopique devient ainsi un champ interdiscursif où ces contre-discours s'interpénètrent.

3.2. L'Utopisme libéral

Au XVIII^{e} siècle, l'idée que l'État émane de Dieu et qu'il a comme représentant naturel le roi (idée qui dominait le XVII^{e} siècle) est remplacée par celle qui le conçoit comme objet naturel résultant de l'association des hommes. La distribution du pouvoir y est établie par le contrat social. Ce mouvement de la monarchie absolue au républicanisme crée les notions de sphère publique et d'opinion publique.[35] Grâce à ce changement conceptuel de base, le siècle des Lumières donne naissance à des idées qui critiquent le *statu quo* socio-politique. Jean-Jacques Rousseau, par exemple, pense que l'homme est capable de lutter pour réaliser un état (parfait) de bonheur. C'est un tel état que le libéralisme se donne pour tâche d'instaurer. Engendré en partie par l'aristocratie dans sa résistance contre la monarchie, le libéralisme a été transformé par la bourgeoisie en force politique exigeant la liberté d'expression et l'écroulement du système statique de caste. Le libéralisme attaque l'ordre social existant et propose une nouvelle société républicaine où la raison contrôlera les affaires humaines.

La période dominante du libéralisme date de la fin du XVIII^{e} siècle, plus précisément de la Révolution française, à la Première Guerre mondiale,[36] mais il domine surtout la fin du XIX^{e} siècle. Cette Révolution française constitue un moment dramatique où le féodalisme, le cléricalisme et la monarchie divine s'écroulent pour céder le pas à une ère de libéralisme

économique, de science expérimentale et de gouvernement démocratique. Irene Collins fait observer au sujet de la fin du XIX^{e} siècle: "By 1870, the countries of western Europe had obtained something like the free institutions for which liberals had fought since the beginning of the century, and Europe entered upon what historians have called 'the liberal era'."[37] Et Maurice Reclus d'observer, à juste titre, que la Troisième République était foncièrement, irréductiblement et absolument libérale.[38]

L'essor du libéralisme comme force politique est responsable du développement de l'utopisme contemporain. Goodwin et Taylor observent à ce propos: "The very term 'liberalism' reveals the force of its original utopian propensity: to establish a new social order based on a whole range of new liberties or freedoms as a means of attaining harmony and happiness."[39] La Révolution qui a inauguré ce siècle est à la base de cette tendance utopique.[40] Elle a eu pour but d'établir la liberté, l'égalité et la fraternité dans la société, comme sa devise l'implique. La liberté joue le rôle du père dans cette devise,[41] ainsi, on pourrait voir dans cette Révolution des éléments de l'utopisme libéral.

Le fait révolutionnaire imprime un élan particulier à l'imagination utopique. Il modifie surtout les modes de produire et de diffuser les rêves sociaux, sinon de les imposer. C'est grâce à cette diffusion ou imposition que Paul Leroy-Beaulieu remarque au sujet de la Révolution de 1789: "La révolution mémorable qui ferma le siècle dernier avait eu la prétention de détruire toutes les distinctions de classes et de ne plus laisser subsister aucune barrière entre les différentes parties d'un même peuple."[42] Et Kingsley Martin fait remarquer:

> Liberty, Equality and Fraternity were the new watchwords which embodied an ancient and continuous social ideal--a community of

> equal and free citizens, conscious of a common heritage and a common goal. At the Revolution, this vision seemed closer to realization than it has at any other moment of history; men believed that they were in fact equal, and needed only to cast off their chains and to proclaim their common brotherhood.[43]

D'après Louis Marin, le lieu privilégié de l'utopie, c'est le lieu de la révolution.[44] Il considère la théorie révolutionnaire comme pratique utopique qui découvre dans l'ici et dans le maintenant de la situation historique, ce qui est l'envers, le négatif. Il ajoute: "La pratique utopique cesse alors de produire, dans l'ambivalence de la fiction, les figures où elle se condense et se déplace à travers les multiples niveaux de la réalité, pour devenir praxis révolutionnaire [...] praxis révolutionnaire qui n'est autre que la pratique utopique accédant à la conscience de son propre procès."[45] L'observation suivante d'Henri Lefebvre résume, en quelque sorte, celle de Marin: "la notion de praxis révolutionnaire totale apparaît comme utopique."[46] A la lumière de ces observations, on peut concevoir la représentation de la Révolution française dans *Les Dieux ont soif* d'Anatole France comme pratique utopique.

Ce roman narre la période mouvementée de la Révolution française. Evariste Gamelin, jeune peintre pauvre et patriote, qui admire les grands hommes de la Révolution, est nommé membre du jury du Tribunal Révolutionnaire de sa section. Il devient révolutionnaire austère et fanatique, abandonne son scrupule extrême et se convertit à l'exercice de la terreur pour le bien public. Son zèle obtient du jury la condamnation et la mort d'accusés dont l'incivisme est mal prouvé, parce que les dieux de la Révolution ont soif de sang. Il rêve ainsi d'hécatombes plus effroyables quand il est arrêté comme complice de Robespierre, condamné à mort par le tribunal dont il avait fait partie et il est guillotiné à son tour, regrettant seulement de

ne pas avoir été plus sévère.

3.2.1. Transformation de l'espace (social)

Karl Mannheim observe que l'utopie de la bourgeoisie ascendante était l'idée de liberté. Cette utopie contient des éléments orientés vers la réalisation d'un nouvel ordre social, éléments qui ont provoqué la désintégration de la société existante. Cette utopie libérale s'est débarrassée du système hiérarchique de caste, a instauré la liberté d'expression et rendu possible le développement total de l'individu.[47] L'abolition du système seigneurial en août 1789 et la Constitution de l'An III de la Révolution ont établi l'égalité légale[48] et aidé à enlever le système hiérarchique de caste. Ce mouvement vers le nivellement de l'espace social se voit dans la narration des *Dieux ont soif* d'Anatole France.

Le début d'un roman est le lieu stratégique où se négocient un rapport au monde et un statut spécifique de la fiction, de l'instance énonciative et des modalités narratives.[49] Ce lieu stratégique des *Dieux ont soif* porte sur une sorte de transformation de l'espace. Pour effacer toute trace de l'Ancien Régime, les révolutionnaires changent le nom de la section Henri IV; elle devient la section du Pont-Neuf. Le premier toponyme étant idéologiquement marqué, comme il évoque l'absolutisme monarchique que le libéralisme conteste, il est remplacé par un toponyme privé de toute notion de hiérarchisation. C'est pour la même raison que la place Dauphine est renommée la place de Thionville, en l'honneur d'une cité inexpugnable (*DS.* 21). Ce changement de toponymes constitue, pour employer le terme de Michel Vovelle, un remodelage révolutionnaire de la toponymie.[50] Il observe à ce propos: "[...] dans cet espace remodelé--tant espace géographique qu'espace social--la Révolution tente de promouvoir de nouvelles valeurs et de

nouvelles solidarités."[51] Pour porter ce nivellement au bout, un jeu de cartes patriotique est créé dans lequel aux rois, aux dames et aux valets de l'ancien régime, on substitue des Génies, des Libertés et des Égalités (*DS.* 28), parce que "les noms de valet et de roi offensent les oreilles d'un patriote." (*DS.* 50). Et l'une des peintures de Gamelin est nommée "citoyen de cœur" au lieu de "valet de cœur". La révolution a comme l'un de ses aspects fascinants la tentative de fabriquer un différent système de représentation de la vie et de construire un nouvel espace. Cela se fait par "an annihilation of previous representational categories joined to annunciation of new names for new realities. [...] the rebaptism of all measurements of space and time."[52] Le calendrier révolutionnaire et le changement de toponymes sont des exemples de cette annihilation et cette rebaptisation de l'espace et du temps.

A part ce changement de toponymie, la révolution comprend aussi la transformation complète de la nature de l'espace et du temps.[53] Dans la conception holiste qui dominait la représentation et la réalité de la société avant le XVIII^{e} siècle, l'individu compte moins que le groupe auquel il appartient et le Roi prend naturellement la tête du corps social et politique, par représentation de la divinité. La résultante sociale, stable mais fort hiérarchisée, commence à basculer au XVIII^{e} siècle. L'ordre du monde n'est plus celui de la Providence chrétienne, menant l'humanité vers le Royaume, il est régi par la loi naturelle, forme laïcisée de l'ordre biblique, puis par la Nature, c'est-à-dire par le déterminisme des forces physiques du cosmos.[54] La praxis révolutionnaire souligne ce changement conceptuel. Dans *les Dieux ont soif*, l'ancienne église des Barnabites devient le siège à l'assemblée générale de la section de Pont-Neuf, appropriation spatiale qui pourrait signifier également appropriation du prestige dont jouissait l'appareil idéologique religieux. Après avoir situé cette église, le narrateur fait une

remarque très significative à son sujet: "Sur la façade, [...] les emblèmes religieux avaient été martelés et l'on avait inscrit en lettres noires au-dessus de la porte la devise républicaine: 'Liberté, Égalité, Fraternité ou la Mort'" (*DS*. 13). Plus important que la consommation de cet espace religieux par un organisme politique est le martèlement des emblèmes religieux et leur remplacement par l'inscription politique, révolutionnaire. Ce martèlement du dehors de l'église signifie donc la transformation d'un espace de domination en espace populaire. Pour compléter cette transformation spatiale, "Les saints avaient été tirés de leurs niches et remplacés par les bustes de Brutus, de Jean-Jacques et de Le Peltier. La table des Droits de l'Homme se dressait sur l'autel dépouillé" (*DS*. 14). Jean Levaillant ne voit dans ce geste que le remplacement du même par le même, une Écriture à la place d'une Écriture,"[55] à l'instar de Michael Riffaterre pour qui l'altération de la référence au réel ne menace pas la mimésis du réel.[56] Mais, étant donné que la dialectique interne qui caractérise tout signe idéologique ne se révèle entièrement qu'aux époques de crise sociale et de commotion révolutionnaire,[57] on dirait que ce remplacement n'est pas aussi neutre que cela; on pourrait y voir un faire révolutionnaire de renversement du monde existant, un remodelage de l'espace. Par ce remplacement, l'impératif religieux se laïcise en impératif révolutionnaire.[58] On peut y avoir également une affirmation que dans l'espace révolutionnaire, "given signifying patterns are no more permanent than given social hierarchies."[59] Le nivellement de ces hiérarchies sociales constitue un aspect de l'homogénéïsation de l'espace social.

3.2.1.1. Homogénéïsation de l'espace social

Le XVIII^{e} et le XIX^{e} siècles sont caractérisés par une tendance vers

l'égalisation. Michel Foucault observe à ce sujet que le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIII^{e} siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers l'organisation d'un régime de type parlementaire et représentatif.[60] Il y a donc mouvement de l'absolutisme monarchique à l'instauration de la démocratie.

La révolution est le renversement violent du pouvoir établi avec l'appui des masses ou du peuple sous l'autorité de groupes animés par un programme idéologique.[61] C'est au moyen de ce renversement violent du pouvoir qu'elle réalise l'éclatement ou la construction des identités.[62] Pendant la Révolution de 1789, ce sont les identités des monarques et des aristocrates qui sont éclatées. Ce fait social se manifeste au niveau discursif, dans *Les Dieux ont soif* par la privation de titres nobiliaires. L'aristocrate, Monsieur Maurice Brotteaux des Ilettes, par exemple, devient "le citoyen Maurice Brotteaux," et Madame Louise Masché de Rochemaure, "la citoyenne Rochemaure." Cette privation de titre effectue un déplacement vertical de l'aristocratie. Ce titre commun de "citoyen(ne)" que tout le monde porte dans l'espace révolutionnaire est l'une des marques d'homogénéïsation idéologique de l'espace social. Il témoigne de la passion révolutionnaire pour l'égalité et la fraternité. Son emploi dans la vie quotidienne concrétise les idéaux dont la formulation abstraite a créé les slogans les plus fameux de la Révolution.[63] Une autre unité lexicale qui a le même effet, c'est le *tu* familier, qui abonde dans *Les Dieux ont soif.*

Cette homogénéïsation idéologique de l'espace social s'effectue par d'autres mécanismes. L'individu sert la révolution et la révolution permet à l'individu de s'épanouir. Cet épanouissement constitue la construction de son identité. Ce sont des "hommes de rien qui avaient détruit la royauté [et]

renversé le vieux monde" (*DS.* 19). Dans cette remarque, la position énonciative du narrateur est celle d'un réactionnaire. La façon dont il représente d'autres révolutionnaires confirme cette position. L'un des douze membres du Comité de surveillance, Dupont aîné, est menuisier. Remacle est portier tailleur. Le narrateur l'appelle magistrat artisan (*DS.* 14). Évariste, lui-même, qui est un peintre obscur et ne possède pas un sou, est citoyen actif de la section du Pont-Neuf et membre du Comité militaire (*DS.* 17). M. Colin est charcutier et officier municipal (*DS.* 182). Le pouvoir n'est plus limité à une classe particulière. Les membres de toutes les classes y participent. Cette homogénéïsation se manifeste encore dans la composition du jury du Tribunal révolutionnaire: "un peintre [...], un dessinateur, [...] un chirurgien, un cordonnier, un ci-devant marquis, qui avait donné de grandes preuves de civisme, un imprimeur, de petits marchands, un échantillon enfin du peuple de Paris. Ils se tenaient là, dans leur habit ouvrier ou bourgeois" (*DS.* 169). Bourgeois et prolétaires, même aristocrates dépossédés partagent le pouvoir. Un tel partage du pouvoir politique par des représentants de toutes les classes élimine, au moins en partie, les distinctions de classe. Mais on ne peut pas ne pas sentir l'antirépublicanisme du narrateur dans sa représentation de cet organe important de la Révolution. L'homogénéïté de ce groupe n'est qu'apparente, le narrateur veut nous faire croire qu'il s'agit plutôt d'un bricolage.

Un aspect de l'écroulement de la hiérarchie spatiale, c'est "the establishment of places of political deliberation and decision-making that were no longer secret but open and accessible."[64] Dans *Les Dieux ont soif*, des patriotes en bonnet rouge sont réunis pour élire les magistrats municipaux et pour délibérer sur les affaires de la section du Pont-Neuf et les assemblées publiques sont accessibles à tous. Ainsi se réalise le libéralisme politique. La

participation au pouvoir est l'une des façons par lesquelles les opprimés du monde antérieur affirment leur identité. Par ce partage du pouvoir, la hiérarchie, qui justifie la domination d'une classe par une autre, est supprimée. Cette suppression de tout indice d'altérité qui existe dans la société antérieure constitue l'un des moyens par lesquels la praxis révolutionnaire met fin à l'aliénation d'une classe.[65]

3.2.1.2. Émergence de l'hétérogène

Après avoir renversé les constructions de l'absolutisme, le libéralisme a cessé de réaliser l'espoir du peuple pour devenir l'idéologie de la classe bourgeoise. Geoff Eley fait remarquer: "The emergence of the bourgeois society was never solely defined by the struggle against absolutism and traditional authority, but necessarily addressed the problem of popular containment as well."[66] Si, en principe, le libéralisme tient que tous les hommes sont égaux et libres, cela ne se voit pas en pratique. Au contraire, la conception d'égalité est minée par l'inégalité et la hiérarchisation. Le principe égalitaire est inscrit dans la législation et dans toutes les représentations théoriques ou idéologiques officielles, mais les situations particulières annulent dans la pratique le vœu pieux doctrinal.

Foucault constate que la forme juridique qui garantissait un système de droits en principe égalitaires est sous-tendue par des systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégalitaires.[67] Ces systèmes de micro-pouvoir sont, par exemple, le Tribunal, les assemblées générales des sections, auxquels l'accès est réservé aux bourgeois. En effet, ce sont les bourgeois qui sont au pouvoir, parce que la loi n'accorde la prérogative de membre actif d'une section qu'aux citoyens assez riches pour payer une contribution de la valeur de trois journées de travail (*DS*. 17). Cela constitue une faille dans le projet

égalitaire, comme le prolétaire n'a pas les moyens de payer cette somme. Etre nommé membre de l'un des comités importants signale donc, pour le prolétaire, un passage du prolétariat à la bourgeoisie. Une fois qu'Évariste est nommé juré du Tribunal révolutionnaire, sa mère prend "du jour au lendemain une gravité bourgeoise, une fierté républicaine et le digne maintien qui sied à la mère d'un citoyen juré" (*DS*. 134). Ces gens, dont la propriété avant cette nomination n'a que la valeur de toiles d'araignée et n'a pas besoin d'être protégée, se comportent maintenant en bourgeois.

La Révolution de 1789, qui a commencé par délivrer les paysans des charges féodales, n'a pas permis aux prolétaires d'affirmer leur identité. C'est avec cette Révolution que le monopole de la domination revient à la bourgeoisie. Cette Révolution reste simplement une révolution politique qui n'apporte aucun bouleversement radical au milieu social de la vie.[68] Parmi ce groupe "homogène" de citoyens, il y a le commun des citoyens (*DS*. 153), et implicitement des citoyens spéciaux. C'est le commun des citoyens qui n'a rien à se mettre sous la dent; c'est lui qui reste sous la domination des citoyens spéciaux. Le narrateur des *Dieux ont soif* observe que le peuple qui n'arrive pas à trouver de pain chez le boulanger n'envahira pas la boulangerie parce que "ces pauvres gens [sont] instruits à l'obéissance par leurs antiques oppresseurs et par leurs libérateurs du jour" (*DS*. 96). Ces libérateurs du jour sont les bourgeois qui ne font que remplacer les aristocrates. L'égalitarisme que prêchent les bourgeois leur permet d'être les plus égaux parmi les égaux. Au dire de Karl Marx, l'égalisation ou la fraternisation que la Révolution prétend instaurer n'est qu'une suppression imaginaire des rapports de classe, une négation débonnaire des antagonismes de classes.[69]

3.2.1.3. Le guillotinage ou la crainte de l'altérité

Les tracés idéologiques, complexes vecteurs de l'historique, s'inscrivent dans le texte fictionnel à travers des structures de médiation. Des données socio-politiques et socio-économiques sont codées dans le texte à travers l'évocation de pratiques sociales.[70] Le guillotinage pendant la Terreur est l'une de ces pratiques sociales qui ritualise la reconstruction de l'unité de conscience du groupe. Cette pratique révolutionnaire traduit d'une manière paroxystique le fantasme de l'unité qui se fonde sur la crainte de la différence. La guillotine même est symbole de l'égalité négative comme elle annonce l'élagage de toute différence.[71]

La révolution, pour Anatole France, est le dogmatisme de la justice.[72] Mais le type de justice qui domine l'espace révolutionnaire représenté dans *Les Dieux ont soif* est une basse justice et une plate égalité (*DS.* 165). Ces adjectifs qualificatifs révèlent la position antilibérale de Brotteaux, l'un des aristocrates dépossédés par la Révolution, mais aussi celle du narrateur. On ne peut pas ne pas sentir l'ironie dans les mots suivants du narrateur: "Le Tribunal révolutionnaire faisait triompher l'égalité en se montrant aussi sévère pour les portefaix et les servantes que pour les aristocrates et les financiers" (*DS.* 188). Jean Levaillant observe à ce propos que la politique générale de la Terreur est définie comme l'une des étapes de l'installation du pouvoir bourgeois, hostile aux sans-culottes, prêt à enseigner à tous les vertus prétendument nouvelles; nivelant les aristocrates et le 'peuple'.[73] Kingsley Martin observe au sujet de la devise révolutionnaire:

> Such words as Liberty, Equality and Fraternity are catchwords which deceive the historians as well as the populace. Analysis shows that they have commonly been the battle-cry of groups suffering from oppression, ready to become oppressors in their turn; anxious to overthrow privilege in order themselves to exercise a more rigorous

> monopoly, and proclaiming the brotherhood of man within their own ranks in order more effectively to tyrannize over their neighbours.[74]

Ni le prolétaire ni l'aristocrate dépossédé n'ignorent la pratique dominatrice du bourgeois. La mère d'Évariste, elle-même prolétaire, condamne cette négation débonnaire: "--Je ne suis pas une aristocrate, [...] Mais ne me dis pas que la Révolution établira l'égalité, parce que les hommes ne seront jamais égaux; ce n'est pas possible, et l'on a beau mettre le pays sens dessus dessous: il y aura toujours des grands et des petits..." (*DS.* 35). Le sujet énonciateur appartient au prolétariat, mais elle s'approprie le discours dominant pour justifier la hiérarchisation de l'espace social. Son énoncé véhicule la même idéologie qui écrase sa classe. Elle subvertit ainsi le projet libéral. C'est l'idéologie libérale qu'Évariste lui-même sert lorsqu'il annonce à sa mère qui se plaint des souffrances que la Révolution n'a pas encore supprimées: "--Taisez-vous, ma mère, [...] Qu'importent nos privations, nos souffrances d'un moment! (sic) La Révolution fera pour les siècles le bonheur du genre humain" (*DS.* 32). L'adjectif possessif "nos" ne s'applique pas à la totalité du sujet collectif; ce ne sont que les pauvres gens--les marginalisés--qui font la queue devant la boulangerie, alors l'énoncé d'Évariste ne fait que justifier la privation, l'oppression, des prolétaires par les bourgeois dans cet espace soi-disant égalitaire du libéralisme. On voit ici la capacité de l'hégémonie d'articuler ses intérêts en termes que les autres groupes sociaux, en l'occurence les prolétaires, acceptent comme les leurs.[75] La représentation de Maurice Brotteaux avec ses pantins symbolise ce discours de domination. Par l'énoncé suivant, ce personnage affirme l'existence des classes dans cet espace révolutionnaire-utopique: "--Vous voyez là [...] des pantins [...] Il y en a ici tout un peuple: ce sont mes créatures; [...] Je ne leur ai pas donné la pensée, car je suis un Dieu bon" (*DS.* 24). Il recourt au discours religieux pour établir un

rapport de créateur à créatures, qui n'est que celui de dominant à dominés qui existait dans la société féodale renversée par la Révolution. Ce geste est contre-discursif du fait que l'aristocrate dépossédé s'en sert pour miner la soi-disant égalité-homogénéïsation que la Révolution a apparemment installée. Par ce décalque où le monde de pantins est substitué au monde des hommes,[76] la notion de la domination d'une classe par une autre est réintroduite dans cet espace révolutionnaire qui se veut utopique par le projet égalitaire qui s'y effectue. Les prolétaires sont les pantins impuissants, sans volonté ni raison, que manipulent les bourgeois. On trouve donc les pantins contre-révolutionnaires: au moyen de ces pantins la représentation nationale est contrefaite (*DS.* 178), ils constituent aussi des caricatures des grands révolutionnaires.

3.2.2. Le champ interdiscursif: Interpénétration des discours libéral, fasciste et scientifique

La science s'affirme comme une nouvelle puissance à partir du milieu du XIX^{e} siècle, et grâce à son statut privilégié, elle a influencé d'autres disciplines et son discours a été approprié par elles, ce qui a eu comme résultat la création d'un champ interdiscursif. Gillian Beer fait remarquer à ce sujet:

> What is remarkable about the mid and late nineteenth-century is that instead of ignoring or rebutting attempts to set scientific writing and literature side by side, [...] both novelists and scientists were very much aware of the potentialities released by the contiguities of their methods and ends. [...] the novelists turned to science for confirmation.[77]

Cette dialectique entre deux domaines de savoir nous révèle ce que l'on pourrait appeler la dimension socio-idéologique de la science comme pratique culturelle.[78] Ce lien entre le littéraire et le scientifique, c'est ce que Jules Verne établit dans *Les Cinq cents millions de la Bégum* (1879) au moyen de

l'élaboration de son utopisme. C'est à cette époque que le contraire de l'utopie, l'anti-utopie, a fait son apparition:

> The renewal of utopia in the late nineteenth century stimulated also its counter-image and counter-force, anti-utopia. As utopia concentrated on the positive, so anti-utopia dispensed with a balanced assessment of contemporary trends to paint the most negative, the blackest, picture possible of the present and the future to come. And just as utopia lent the persuasive techniques of the literary imagination to the cause of modern ideas of science and socialism, so anti-utopia lent the same techniques to the revolt against modernity. Like utopia, anti-utopia invented whole social orders, in all their particularity. But while the utopian order was *perfect*, in the moral sense, the anti-utopian order was merely *perfected*, in the social sense. It was the dreadful perfection of some modern system or idea. And while utopian societies were *ideal*, in the sense of the best possible, anti-utopian society represented merely the victory or tyranny of the *idea*.[79]

C'est précisément cette bipolarité entre utopie et anti-utopie qui se représente dans le roman de Jules Verne.

Dans ce roman, le docteur Sarrasin se découvre héritier de la bégum Gokool; il a droit ainsi à cinq cent vingt-sept millions de francs. Il décide de s'en servir pour fonder une cité modèle. Mais il apprend qu'il doit partager l'héritage avec Herr Schultze, savant allemand francophobe. Le docteur Sarrasin part pour fonder sa cité modèle--France-Ville--sur la côte ouest des États-Unis, en Oregon, et Herr Schultze va construire à quelques lieues de là Stahlstadt, l'antithèse de France-Ville, pour la fabrication des canons. Le francophobe essaie de détruire France-Ville sans succès; il meurt dans son laboratoire, victime de ses propres inventions, et Stahlstadt finit par être annexé à France-Ville.

Au niveau idéologique, le fascisme qui a évolué après la Grande Guerre comme un mouvement de rejet radical du système politique et social installé dans les démocraties européennes a ses racines dans la fin de siècle

française, comme nous l'avons déjà vu. Cette idéologie s'en prend avant tout au libéralisme, qu'elle considère comme parfaitement nocif. Elle considère le *laisser-faire* du libéralisme économique, par exemple, comme la cause de l'écrasement de la grande masse des travailleurs. Cette opposition libéralisme/fascisme est appropriée par le discours scientifique pour montrer les bienfaits et les méfaits de la science. Ces deux côtés du progrès scientifique-technologique sont représentés chez Jules Verne par un médecin français et un chimiste allemand.

Évoquer les utopies, c'est témoigner d'un besoin de justice, mais c'est aussi dénoncer les défauts de la société. Dans un système social perturbé, l'utopie est à la fois indice et ébauche de thérapie du déséquilibre.[80] C'est ainsi qu'Evelyne Cosset conçoit la fonction critique de la pratique utopique. Par ce mot "thérapie", synonyme de "guérison", le discours utopique s'approprie le discours médical. La thérapie que le docteur Sarrasin veut apporter aux conditions hygiéniques déplorables, créées par l'industrialisation-urbanisation, et dans lesquelles la plupart des hommes sont placés (*CMB*. 36), c'est une ville de la santé et du bien-être, fondée sur les données rigoureusement scientifiques (*CMB*. 37). Il y aura dans cette ville modèle "des conditions d'hygiène morale et physique propres à développer toutes les qualités de la race et à former de jeunes générations fortes et vaillantes" (*CMB*. 55). Ce projet relève donc de l'eugénique positive qui est étroitement liée à la sélection naturelle du darwinisme.[81] Il s'y manifeste également l'eugénique négative: les fondateurs de France-Ville se réservent le droit d'accorder ou de refuser le permis de séjour, et ils s'en servent pour exclure les coolies chinois, qui y viennent seulement pour travailler, quand on a besoin d'eux, sous la direction de contre-maîtres et d'ingénieurs européens. Le discours raciste s'y manifeste: la supériorité de la race européenne à la race

chinoise. Cette race inférieure est à exclure de la cité modèle. Ainsi, ils se débarrassent "d'une population jaune, qui n'aurait pas manqué de modifier d'une manière assez fâcheuse le type et le génie de la cité nouvelle" (*CMB*. 147). Cette exclusion de la race chinoise et le fait que les Indiens ne sont pas du tout représentés révèlent les failles au sein du libéralisme. Seyla Benhabib et Drucilla Cornell font remarquer:

> The system of priorities developed by liberal political thought is belied by the inequality and hierarchy at the root of the dichotomies it so cherishes. For example, the public conception of the self as the equal and abstract bearer of rights from which liberalism proceeds, is belied by the inequality, asymmetry and domination permeating the private identity of this self [...]."[82]

Cette inégalité se voit encore dans la qualification des Chinois comme "des essaims de coolies" (*CMB*. 187). La métaphore animale prive ces marginalisés de leur identité. Ainsi, cette "ville incomparable, monument glorieux élevé à l'art d'améliorer le sort de l'homme" (*CMB*. 173) n'est pas accessible à tous les hommes. Et n'est-ce pas le jeu même du libéralisme?

A ce projet scientifique libéral, fondé par le bon docteur, l'excellent homme, Sarrasin, s'oppose un autre, scientifique aussi, mais fasciste, entrepris par un terrible patron, dont la faculté maîtresse est un égoisme immense, omnivore (*CMB*. 110). Même les adjectifs choisis pour représenter ces deux hommes témoignent du projet idéologique du romancier. La Cité du bien-être vise à augmenter la vie humaine, tandis que la Cité de l'Acier se donne pour but d'abréger la vie, d'éliminer ceux qui ne méritent pas de vivre: les Francevillais. Cet abrègement de la vie provient également du fait que la violence du sacrifice qu'exige le projet fasciste ne produit pas une véritable communauté mais plutôt l'éradication coercive des individus.[83] Il importe de signaler, toutefois, que les deux espaces--France-Ville et Stahlstadt-

-ont le même but: augmenter la production sociale, mais ils l'atteignent par des voies opposées.

3.2.2.1. Discipline de fer

L'un des thèmes fondamentaux de l'anti-utopie, c'est la déshumanisation et la robotisation progressives de l'homme. Joseph Gabel nomme parmi les traits dominants du monde anti-utopique un anti-humanisme et une dépersonnalisation généralisée.[84] Si France-Ville exclut une race particulière, Stahlstadt écrase tous ses "habitants." Ces "habitants" sont une nombreuse population de rudes travailleurs (*CMB*. 60), une grappe humaine d'ouvriers (*CMB*. 84), des rouages de l'organisme créé par Herr Schultze (*CMB*. 111). Le contenu sémantique de ces mots, qui relèvent des discours social, biologique et technologique respectivement, exprime toute la rigueur d'une situation de sujétion.[85] Le projet fasciste consiste à affirmer l'urgence d'une revalorisation du pouvoir. Il refuse la notion de classes sociales et du pluralisme politique. Les petites maisons uniformes, à la périphérie de Stahlstadt, qui leur sert de centre, indiquent la marginalisation des citoyens d'une société fasciste, leur rapetissement par rapport au chef tout-puissant. Ce chef se considère "le maître absolu de la plus grande usine et de la première fonderie de canons du monde entier, [qui voit] à ses pieds les rois et les parlements" (*CMB*. 114). Cette structure de texte répète les caractéristiques de l'instance de domination et de pouvoir.

Foucault conçoit la discipline comme une technologie spécifique de pouvoir qui fabrique l'individu:

> A cause de la discipline, le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. La discipline définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils

> opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps "dociles."[86]

Cette fonction de la discipline se voit dans Stahlstadt. Même les fonctionnaires les plus élevés de l'usine, investis en face de leurs subordonnés d'un pouvoir presque absolu, sont chacun, vis-à-vis de Herr Schultze--et même vis-à-vis de son souvenir--comme autant d'instruments sans autorité, sans initiative, sans voix au chapitre (*CMB*. 199). Ils ne sont que des marionnettes, des rouages dans l'organisme. Ils sont ainsi aliénés du système. A cause de la discipline de fer qui règne dans Stahlstadt, l'atmosphère ambiante pèse sur les esprits (*CMB*. 101).

Le fascisme souligne l'inégalité naturelle entre les hommes et prône la dictature d'un homme, le chef, qui s'impose par ses qualités personnelles. Entre le chef et la masse, le lien n'est pas institutionnel mais mystique et personnel. La parole du chef est la seule loi; l'obéissance absolue et la dévotion lui sont dues.[87] Herr Schultze est un tel chef absolu, qui pourrait facilement dire, à l'instar du Roi Soleil: "Stahlstadt, c'est moi." Il y a retour ainsi à l'absolutisme. C'est précisément une telle structuration de l'espace social que le libéralisme rejette, en la considérant comme étant "non naturelle." Mais comme nous l'avons déjà vu, France-Ville n'est pas non plus exempte de marginalisation, d'exclusion.

3.2.2.1.1. Structuration panoptique de l'espace

Des rapports de pouvoir s'inscrivent dans la structuration même de l'espace. L'espace despotique, par exemple, est concentrique et centralisé à l'extrême,[88] comme on le voit dans la Cité de l'Acier. Il s'y trouve un régime totalitaire, autocratique "based on strict discipline and centralized authority, a

kind of mini-Prussia in which the 'univers concentrationnaire' of Germany's National Socialist future is, uncannily, already foreseen."[89] L'organisation spatiale soutient ce système de centralisation. Le narrateur des *Cinq cents millions de la Bégum* fait remarrquer à ce propos: "Le centre de la toile d'araignée, figurée par Stahlstadt, était la Tour du Taureau, sorte de construction cyclopéenne, qui dominait tous les bâtiments voisins. [...] l'habitation personnelle de Herr Schultze se trouvait à la base de cette tour, et [...] le fameux cabinet secret en occupait le centre" (*CMB*. 102). Le fondateur de cet espace dystopique en habite donc le centre du centre. Ce recours à la structure panoptique pour la construction de Stahlstadt n'est pas fortuit: le panoptisme constitue le procédé technique, universellement répandu de la coercition. Foucault appelle le Panopticon une sorte de laboratoire de pouvoir. Il ajoute:

> L'effet majeur du panoptique, c'est d'induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinue dans son action; [...] que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce.[90]

Au moyen de cette technique, le regard transforme l'espace en opérateur du pouvoir.[91] Cette structuration panoptique de l'espace symbolise donc le totalitarisme qui règne dans Stahlstadt. Ceux qui y travaillent sont de vrais détenus. Marcel arrive à la conclusion, au moment où on l'appelle à travailler dans le Bloc central, que "... je suis en prison". Le discours fasciste totalitaire se manifeste clairement dans les règlements qui gouvernent cette formation sociale: "Vous êtes soumis au régime militaire, et vous devez obéissance absolue [...] Vous vous engagez par serment à ne jamais révéler à personne ce que vous voyez [...] Votre correspondance est ouverte par vos

chefs hiérarchiques" (*CMB*. 99). Les structures hypotactiques et les propositions intercalées de ces règlements montrent, au niveau syntactique, la subordination, la domination, qui caractérisent cet espace totalitaire.

La centralisation et l'aliénation résultante qui caractérisent l'espace dystopique de Stahlstadt n'existent pas dans France-Ville. Il y a dans cet espace le nivellement, symbolisé implicitement par l'absence d'un dispositif panoptique. Le parcours narratif ne privilégie pas non plus la demeure du docteur Sarrasin. Le narrateur observe que cette demeure n'est pas au centre de la ville, mais à la périphérie, ce qui signifie que ce fondateur libéral ne se considère pas comme la clé de voûte de sa construction, il ne la considère pas comme sa propriété personnelle. A l'encontre de Stahlstadt, France-Ville est gouvernée par un comité, le Conseil civique, au lieu d'un maître absolu, (*CMB*. 170); on y pratique une sorte de démocratie. A part ce Conseil, il y a l'assemblée plénière des citoyens: l'assemblée populaire. Il y a donc partage, décentralisation du pouvoir politique.

3.2.2.2. Nature/culture

La nature, c'est le représentant médiatisé de l'immédiateté.[92] C'est aussi le non-fabriqué, ce qui n'est pas contaminé par l'invention humaine. Michel Théron aussi se sert du critère d'immédiateté pour comparer nature et culture: la nature pousse l'homme à assouvir immédiatement ses instincts, à réaliser ses pulsions, bref, à faire, tout de suite, tout ce dont il a envie; tandis que la culture se dresse contre l'adhésion immédiate aux instincts.[93] Il ajoute:

> On voit que nature et culture s'opposent dans l'homme et dans les groupes d'hommes comme instincts et idéaux, faits bruts et buts réfléchis, désirs de réalités immédiates d'une part, et de l'autre mécanismes de frustration, définis en croyances, fictions, dispositifs irréels ou perspectives inventées. Ces dernières instaurent un autre

> monde que celui des satisfactions instantanées: c'est proprement le monde de la culture.[94]

Il oppose le monde réel de la nature aux "forces fictives", ou les perspectives imaginaires de la culture. Le monde de la culture est artificiel par le fait qu'il nous impose la vigilance et le refus de certaines pulsions. La même idée de contrainte se trouve chez Michel Maffesoli: "La particularité de l''habitus' occidental, c'est qu'il repose sur cette seule réalité, la maîtrise des pulsions, entraînant [...] l'hypertrophie du principe d'unité corrélatif à l'autorité et à la soumission."[95] Cette autorité et cette soumission portées à outrance par le fascisme font de l'utopie fasciste le domaine de la culture. La liberté qui caractérise le libéralisme, comme le système démocratique et la politique de laissez-faire, entre autres, en font preuve, rapproche l'utopie libérale à la nature.

Les "habitants"-travailleurs de Stahlstadt habitent à la périphérie, dans de petites maisons de bois uniformes et grises. Stahlstadt, "une masse sombre, colossale, étrange, une agglomération de bâtiments réguliers percés de fenêtres symétriques, couverts de toits rouges, surmontés d'une forêt de cheminées cylindriques, et qui vomissent par ces milles bouches des torrents continus de vapeurs fuligineuses" (*CMB*. 61-62), est au centre des villages d'ouvriers. Les adjectifs "colossale," "réguliers" et "symétriques" souligne la puissance de la science et de la technologie ainsi que le perfectionnement qu'elles ont apporté; tandis que "sombre," "étrange" et "fuligineuses" portent sur leurs effets néfastes.

A cette construction artificielle, le narrateur oppose celle de France-Ville: "L'emplacement le plus avantageux avait été recherché avec soin [...] la nature accidentée, fertile et éminemment salubre du sol; --la proximité d'une chaîne de montagnes [...] laissant à la brise du Pacifique le soin de renouveler

l'atmosphère de la cité; --la possession d'une petite rivière dont l'eau fraîche, douce, légère, oxygénée par des chutes répétées et par la rapidité de son cours, arrive parfaitement pure à la mer; --enfin, un port naturel" (*CMB*. 145). Par cet emplacement du fabriqué dans une ambiance naturelle, l'utopisme libéral essaie d'harmoniser la contradiction entre nature et culture.[96]

Pour accomplir sa fonction la plus importante--l'harmonisation prématurée des contradictions sociales--l'idéologie transforme ce qui est politique, partiel et changeable en quelque chose d'apparemment naturel, universel et éternel.[97] C'est ainsi que Herr Schultze insiste sur le mot "naturel" pour justifier son projet de détruire France-Ville: "Il n'y a d'absolu que les grandes lois naturelles. La loi de concurrence vitale l'est au même titre que celle de la gravitation. Vouloir s'y soustraire, c'est chose insensée; s'y ranger et agir dans le sens qu'elle nous indique, c'est chose raisonnable" (*CMB*. 124). Il se réfère à l'idéologème socio-darwinien de la lutte pour la vie pour justifier son projet fasciste d'élimination des éléments non-désirables. Par ce rapprochement, la gravitation aussi fonctionne comme un idéologème qui dérive également du discours scientifique. Comme nous l'avons déjà vu, cette circulation d'idéologèmes--en l'occurrence du discours scientifique au discours utopique--constitue l'intertextualité. Si Herr Schultze accuse le projet du docteur Sarrasin d'être contre nature parce qu'il s'oppose au fonctionnement de l'idéologème socio-darwinien, le narrateur est d'avis que la centralisation poussée à un haut degré de perfection est également contre nature. En effet, le projet idéologique du roman montre que c'est plutôt cette concentration outrancière qui est contre nature. Pour le narrateur, le sort de Stahlstadt est "la conséquence naturelle, inéluctable, de cet état de choses contre nature, de cette concentration de tous en un seul, qui était la loi fondamentale de la Cité de l'Acier" (*CMB*. 191). Cette concentration est contre

nature parce que la nature est "décentralisée", ce qui assure sa survie. Dans cet espace concentrationnaire, Herr Schultze est à lui seul le roi, le grand juge, le général en chef, le notaire, l'avoué, le tribunal de commerce de sa ville. Il a réalisé en sa personne l'idéal de la centralisation. D'après Ross Chambers, cette insistance sur le mot "nature" constitue une prise de position idéologique: "what is being demonstrated is the superiority of the consultative system of liberal democracy over the centralization of decision-making in the authoritarian régime."[98] Cette supériorité se voit dans la remarque suivante du narrateur: "France-Ville prospérait alors, cité heureuse, dont les institutions bienfaisantes favorisaient tous et chacun en montrant un horizon nouveau aux peuples découragés" (*CMB*. 102-103). Il observe aussi que France-Ville arrive au plus haut degré de prospérité, non seulement matérielle, mais intellectuelle, tout en excluant certains groupes (*CMB*. 165). Cette expérience heureuse souligne le projet idéologique du roman: supériorité du libéralisme au fascisme. La construction fasciste est également prospère, mais elle n'a que des pieds d'argile (*CMB*. 199). Cette métaphore biblique traduit bien la faiblesse du système fasciste. L'incapacité de Herr Schultze de détruire France-Ville, la mort de Herr Schultze en tant que victime de l'incroyable concentration de toutes les forces rassemblées dans ses mains, l'écroulement de son système, et l'annexation de Stahlstadt à France-Ville, tous affirment le projet idéologique du romancier.

Avec cette annexation, le docteur Sarrasin annonce la réussite de son projet utopique ainsi: "[...] en même temps que nous serons les plus forts, nous tâcherons d'être aussi les plus justes, nous ferons aimer les bienfaits de la paix et de la justice à tout ce qui nous entoure" (*CMB*. 234). Et n'est-ce pas avant tout le manque de justice et l'altérité-aliénation résultante dans la société capitaliste et bourgeoise qui ont mené les utopistes du XIX^{e} siècle à

entreprendre leurs projets de dépassement? Dans la lutte discursive entre le libéralisme et le fascisme, le discours libéral finit par marginaliser le discours fasciste.

3.3. L'Utopisme socialiste

Le libéralisme s'est débarrassé avec succès de l'ordre social traditionnel et rigide basé sur le féodalisme hiérarchique. Ainsi, on pourrait dire que certains aspects de l'utopisme libéral ont été réalisés. Mais au XIX^{e} siècle, le règne de la liberté totale et de la raison n'est pas encore devenu une réalité. C'est cet état de choses qui a nécessité l'avènement du socialisme, qui exigera, à son tour, le règne de la liberté et de la raison. Peter Hohendahl fait remarquer à ce sujet:

> The bourgeoisie had once maintained that it would make the institution of the public sphere accessible to everyone. This claim has never been realized. Instead, in the later phases the goal itself has often been modified to prevent the incursion of the masses. Yet in opposition to this trend, [...] a proletarian public sphere different in structure has begun to appear, a public sphere which will assert its claims to leadership in the future.[99]

La Révolution de 1830 est responsable, en partie, de la création de ce nouvel espace public parce qu'elle a mis fin à la passivité de la classe ouvrière: "It mobilized large numbers of people and forms of political expression which had no recognized place within a political system based upon restricted suffrage."[100] Ainsi la conscience politique de l'ouvrier a commencé à s'épanouir. Il importe d'ajouter toutefois que même avant l'épanouissement de cette conscience politique, beaucoup d'ouvriers ont détesté le système libéral qui les ont maintenus dans la pauvreté. Ces mécontentements des classes laborieuses ont éclaté dans une série de révolutions de 1848 à la

Commune. Ces révolutions n'ont fait que concrétiser ces mécontentements et poussé les ouvriers à espérer l'avènement d'un meilleur système. L'instauration de ce nouveau système constitue l'essentiel du projet utopique socialiste.

Les socialistes ont situé le progrès dans les circonstances matérielles. Pour atteindre l'utopie, il doit y avoir des changements spécifiques dans la base matérielle de la société. Ces changements peuvent seulement s'effectuer par la mise en application d'un plan collectif. La division d'une société en classes socio-économiques repose sur une répartition différentielle, selon les groupes sociaux, des moyens de production respectivement importants. Cette répartition remonte elle-même à une institutionalisation des rapports de pouvoir social.[101] Ainsi, c'est seulement en partageant de nouveau ces moyens de production qu'on peut réaliser la dissolution des distinctions de classe et par là socialiser le bonheur--le mettre à la portée de tous.

Pour le marxiste, tout projet qui prétend dépasser les conditions historiques et le niveau de conscience du prolétariat est utopique, puisque le marxisme décrit et analyse la vie quotidienne de la société et indique les moyens de la transformer. En termes greimassiens, le marxisme repose sur la négation de l'/être/ et l'assertion d'un /devoir-être/, c'est-à-dire d'une forme de /vouloir-être/ collectif.[102] Comme c'est le mode de production capitaliste qui détermine ces conditions du prolétariat, on peut se mettre d'accord avec Louis Marin que le discours utopique n'apparaît qu'au moment où, historiquement, se constitue le mode de production capitaliste.[103] La tentative de dépasser ces conditions au moyen de la thématisation de la grève, représentée dans *Germinal*, et la réalisation de ce dépassement par l'association fouriériste,[104] dans *Travail*, constituent des projets utopiques. A part ces utopies socialistes de transformation, on voit dans *Sur la pierre*

blanche une utopie socialiste d'évasion.

Germinal narre l'histoire d'Étienne Lantier, machineur sans travail, qui arrive à Montsou et se fait engager au Voreux. Il devient le leader des ouvriers, organise la lutte du Travail contre le Capital, et crée une caisse de prévoyance. Une grève éclate lorsque la Compagnie essaie de réduire les salaires des mineurs. Les grévistes se laissent aller à des violences, le Gouvernement intervient et étouffe la révolte sous la fusillade. Les mineurs sont contraints par la faim de reprendre le travail. L'anarchiste Souvarine essaie de saboter cette reprise du travail en inondant les puits et noyant les mineurs. Étienne est sauvé, comme presque tous les autres mineurs, mais il est renvoyé par la Compagnie. Il retourne à Paris avec l'espoir qu'un "germinal" de justice se réalisera pour le bonheur des hommes.

Dans *Travail*, Luc Froment, ingénieur bourgeois arrive à Beauclair au moment de la reprise du travail par les ouvriers de l'Abîme. Il constate leur misère, causée par le salariat, résultat du travail mal organisé. Il se décide à réorganiser le travail, et fonde une nouvelle communauté--la Crêcherie--basée sur l'association du Capital, du Travail et du Talent--une communauté fouriériste. Cette communauté prospère malgré l'opposition de la société capitaliste bourgeoise et petite bourgeoise. La vie des prolétaires s'améliore, des mariages entre les membres des deux classes--le prolétariat et la bourgeoisie--précipitent leur fusionnement. Une société sans classes se réalise et avec elle la socialisation du bonheur.

Dans *Sur la pierre blanche*, cinq Français passant le printemps à Rome se rencontrent devant le Forum désenseveli et engagent la conversation avec un archéologue italien. Le roman comprend une série de ces conversations, portant sur le présent (l'année 1903) et deux histoires. La première, écrite et lue par Nicole Langlier, l'un des Français, s'intitule "Gallion" et porte sur

Corinthe à la veille du règne de Néro; le christianisme y est ridiculisé. La deuxième histoire, intitulée "Par la porte de corne ou par la porte d'ivoire," est écrite et lue par Hippolyte Dufresne. Elle s'oriente vers l'avenir: le héros-narrateur se trouve en rêve dans une utopie socialiste en 2270--la Fédération européenne," et il nous décrit se qui s'y passe: suppression de la propriété privée, absence de l'armée, tendance vers la suppression des distinctions de genre.

3.3.1. Désaliénation de la quotidienneté

Alice Kaplan et Kristin Ross voient dans la vie quotidienne le domaine privilégié de l'utopique:

> The Political [...] is hidden in the everyday, [...]: in the contradictions of lived experience, in the most banal and repetitive gestures of everyday life [...]. It is in the midst of the utterly ordinary, in the space where the dominant relations of production are tirelessly and relentlessly reproduced, that we must look for utopian and political aspirations to crystallize.[105]

Le travail est l'un de ces aspects de la vie quotidienne qui encadre l'utopique. Mais à cause de l'aliénation, qui arrache au quotidien sa richesse, il perd sa capacité utopique. D'après Henri Lefebvre, l'aliénation dissimule ce lieu de la production et de la création en l'humiliant, elle change la pauvreté matérielle en pauvreté spirituelle, interdisant de dégager la richesse des rapports constitutifs du travail créateur en prise directe sur la matière et la nature.[106] Cette aliénation fait de la quotidienneté un espace social de la passivité maintenue par le terrorisme. C'est cette aliénation qui fait du travail dans la société capitaliste, la cause de toute dégénérescence intellectuelle, de toute difformité organique.[107] Le projet socialiste consisterait donc en la désaliénation de la vie quotidienne, du travail, tel qu'on le trouve dans

Germinal et *Travail* mais aussi dans *Sur la pierre blanche.*

Dans le premier roman, la passivité maintenue par le terrorisme dont parle Lefebvre se manifeste au niveau énonciatif lors de la première rencontre entre bourgeois et prolétaires sur le lieu du travail. Il s'agit du dialogue entre Négrel et Maheu. Maheu dit à Négrel: "--Si l'on nous payait assez, nous boiserions mieux" (*G.* 75). Sans tenir aucun compte de cette remarque, ce représentant de la bourgeoisie répond: "-- Il vous reste une heure, mettez-vous tous à la besogne; et je vous avertis que le chantier a trois francs d'amende" (*G.* 75). Au mode conditionnel de l'Autre-prolétaire répond le mode impératif du Même-bourgeois, mode qui établit des relations de domination entre locuteur et allocutaire.[108] Et le narrateur ajoute qu'un sourd grognement accueillit ces paroles et que la force de la hiérarchie seule retenait les ouvriers.

Ailleurs, ce terrorisme prend la forme d'une réprimande: il s'agit du secrétaire général de la Compagnie qui accuse Maheu de s'occuper de politique et lui conseille de ne pas se compromettre dans des folies. Et le narrateur ajoute: "Il voulut protester, ne put prononcer que des mots sans suite, [...] se retira, en bégayant: --Certainement, monsieur le secrétaire... J'assure à monsieur le secrétaire..." (*G.* 192). Maheu affirme plus tard à Étienne que le secrétaire général a raison, que c'est lui le plus sage. La raison du plus fort n'est-elle pas toujours la meilleure? Toutefois, ce sujet aliéné est travaillé à la fois de colère et de crainte, étant conscient de sa position dans la structure d'oppression. C'est le libéralisme, avec son capitalisme de libre concurrence, qui a établi cette hiérarchie en engraissant les bourgeois aux dépens des prolétaires depuis 1789, en privant les ouvriers de leur part raisonnable dans l'extraordinaire accroissement de la richesse et du bien-être. Le narrateur de *Germinal* critique la liberté prêchée par le libéralisme en

disant qu'on s'est fichu des ouvriers en les déclarant libres, libres de crever de faim (*G.* 158). Le discours socialiste se présente ainsi comme contre-discursif au discours dominant du libéralisme, idéologie de la bourgeoisie.

Le projet de désaliénation s'annonce dans *Germinal* ainsi: "--Il faut que ça pète" (*G.* 159) et dans les mots suivants du narrateur de *Travail*: "Le travail, le travail! qui donc le relèverait, qui donc le réorganiserait, selon la loi naturelle de vérité et d'équité, pour lui rendre son rôle de toute-puissance noble et régulatrice en ce monde, et pour que les richesses de la terre fussent justement réparties, réalisant enfin le bonheur dû à tous les hommes!" (*T.* 12-13). Cette référence à la justice et à "tous les hommes" oppose à l'individualisme libéral l'altruisme socialiste. Zygmunt Bauman remarque à cet égard: "The bourgeois culture privatises human happiness, the socialist counter-culture socialises it: it expounds individual fulfilment which is attainable in and through the society, rather than in spite of it."[109] Cette privatisation bourgeoise est responsable de l'aliénation des prolétaires, c'est-à-dire elle les empêche de parvenir à la pleine appropriation de leurs conditions d'existence et les maintient au-dessous de leurs possibilités.[110] La culture bourgeoise met en valeur la hiérarchie, la distinction, et l'identité. L'identité de la bourgeoisie implique nécessairement l'altérité du prolétariat, ce qui se manifeste dans la soumission du dernier. Terry Eagleton fait remarquer à cet égard: "The bourgeois subject requires some Other to assure itself that its powers and properties are more than hallucinatory, that its activities have meaning because they take place in a shared objective world; yet such otherness is also intolerable to the subject, and must be either expelled or introjected."[111] Par cette expulsion, l'Autre prolétaire est marginalisé et s'ancre dans des idées héréditaires de subordination, d'obéissance passive (*G.* 68). Horkheimer et Adorno expliquent cette

obéissance passive en disant qu'aux yeux des opprimés, "their reduction to mere objects of the administered life [...] represents objective necessity, against which they believe there is nothing they can do."[112] Il s'agit ici du travail de l'hégémonie: "Hegemony describes relations of domination which are not visible as such. It involves not coercion but consent on the part of the dominated (or 'subaltern')."[113]

Le prolétariat, en tant que produit du capitalisme, est soumis aux formes d'existence de son producteur: l'inhumanité et la réification.[114] Le travail mécanique de l'ouvrier le réduit "un peu chaque jour à une fonction de machine" (*G.* 152). Kristin Ross a donc raison de le considérer comme celui qui est devenu conscient de sa position dans une structure d'oppression.[115] Le prolétaire se donne ainsi pour but le dépassement économique et politique de cette réification. C'est précisément ce que le socialisme utopique veut accomplir au moyen de la désaliénation de la vie quotidienne.

Si, pendant la première partie du XIX^{e} siècle, les ouvriers étaient loin de présenter une masse homogène empreinte de sentiments de fraternité et restaient divisées en un grand nombre de petites sociétés rivales que pénétrait l'esprit de coterie et de jalousie mutuelle,[116] c'est parce qu'il ne leur était pas permis de s'associer. En effet, ce n'était qu'en 1864 qu'on a légalisé les associations ouvrières et les grèves, ce qui a encouragé les agitations politiques et les grèves. La formation de la première Internationale la même année par les ouvriers londoniens et parisiens est le fruit de cette légalisation. La remarque suivante d'Étienne à Souvarine: "--Il en est, que l'association en question marche très bien. On adhère de tous les côtés, paraît-il" (*G.* 157) textualise ainsi le social. Par cette association, le socialisme s'oppose à l'individualisme libéral. Il compte par là faire triompher la justice, but final du projet utopique. La création d'une section de l'Association à Montsou

constitue donc l'une des structures médiatrices de désaliénation de la vie quotidienne. La caisse de prévoyance est en vérité une caisse de résistance contre la classe dominante. M. Hennebeau remarque avec justesse au sujet de cette caisse: "[...] cette caisse de prévoyance, [...] où nous sentons une arme contre nous, un fonds de réserve pour payer les frais de la guerre. Et, à ce propos, je dois ajouter que la Compagnie entend avoir un contrôle sur cette caisse" (*G.* 228). Les mots "arme" et "guerre" évoquent l'idéologème de la lutte. "Contrôle" souligne la domination et le pouvoir que les Mêmes--la bourgeoisie--exercent sur les Autres--le prolétariat.

D'après Michel Foucault, toute une série d'illégalismes s'inscrivent dans des luttes où on sait qu'on affronte à la fois la loi et la classe qui l'a imposée.[117] Un de ces illégalismes, développés par les ouvriers au début du XIX^{e} siècle contre le nouveau régime de l'exploitation légale du travail, c'est la constitution d'associations. C'est pourquoi le discours libéral, se manifestant à travers l'énonciation de M. Hennebeau, représente l'Internationale comme "cette armée de brigands dont le rêve est la destruction de la société" (*G.* 227) et, par extension, la section de l'Association fondée par Étienne est un "régiment" de brigands. Il représente le projet socialiste en général comme la pourriture socialiste (*G.* 228), une idée désastreuse (*T.* 248) destinée à provoquer la ruine à bref délai du libéralisme capitaliste. L'association coopérative de consommation et l'association coopérative de production, avec leur Maison-Commune et leur Magasins-Généraux, fondées sur le modèle fouriériste, deviennent des associations menaçantes, aux yeux des bourgeois et petits bourgeois de Beauclair. Le libéralisme qui fonctionne sur l'idée d'un automatisme des lois naturelles dans l'économie, et qui voit dans cette souveraineté de l'économie le moyen de réaliser le salut de l'humanité, s'oppose à toute idée d'association, qui

privilégie le sujet collectif sur l'individu. Par le recours à ces unités lexicales, qui constituent des marques textuelles de marginalisation idéologique, le discours libéral veut présenter le socialisme comme chaotique, contre nature. Et comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Paul Bourget le considère dans *L'Étape* comme une œuvre criminellement antisociale.

Le libéralisme se sert également du discours médico-social pour marginaliser le socialisme: "Mais les colères s'accrurent encore, un déchaînement universel se produisit, lorsque Beauclair sut que l'infection de la Crêcherie gagnait le village voisin des Combettes. [...] voilà que monsieur Luc débauchait, empoisonnait les paysans!" (*T.* 251-252), tout comme Étienne, dont la fondation de l'association et la création de la caisse de prévoyance constituent des folies, selon les bourgeois, empoisonne le coron avec ses idées socialistes. "Infection," "empoisonnement," "débauchage," "folies" sont des mots dont le contenu sémantique dévalorise, marginalise, les pratiques sociales auxquelles ils s'appliquent. "Universel" souligne le jeu principal de l'idéologie: présenter le partiel comme l'universel.

L'idéal de l'association au moyen d'associations coopératives de production développé par Saint-Simon et Fourier promettait une transformation légale et paisible des rapports sociaux.[118] Grâce à cette transformation, la société capitaliste est mise en péril. Par son essai d'association donc, Luc devient l'ennemi public dont on veut se débarrasser. La lapidation constitue l'un de ces efforts de se débarrasser de lui. Le discours socialiste a recours au discours religieux pour privilégier cette pratique. On peut dire que, jusqu'à un certain point, l'unité de la société capitaliste en train de disparaître se reconstruit autour de cette scène de lapidation. Cet événement fait de Luc une sorte de victime émissaire qui doit avoir une nature forcément hybride. Pour assumer le mal collectif, cette victime doit

être, de quelque façon, semblable à tous. Cette coexistence en elle de marques d'identité et d'altérité fait qu'elle relève à la fois de l'inclusif et de l'exclusif.[119] Luc répond bien à cette condition d'hybridité; comme le Christ, Dieu qui se fait homme, Luc est un bourgeois qui se fait prolétaire, pour ainsi dire, par son identification à la cause ouvrière. L'image christique domine la représentation de Luc. Le narrateur note que Luc a la conviction qu'on scelle toujours de son sang les grandes œuvres humaines (*T.* 274). Les cris de la foule qui le suivait après sa victoire au procès--"A mort! à mort! le voleur, l'empoisonneur, à mort!"--font écho aux paroles des Hébreux pendant le procès du Christ: "A mort, celui-là!" et "Crucifie-le!, crucifie-le!" Il continue sa route douloureuse, ce qui rappelle la "Via Dolorosa" du Christ. Il monte son calvaire et, à l'instar du Christ, il pardonne à ses bourreaux, attribuant les actions de la foule composée de membres des classes laborieuses--petits bourgeois, marchands et ouvriers--à l'ignorance, et prêt à donner sa vie pour leur salut.

Dans la société capitaliste, le prolétaire est, pour employer les mots de Lefebvre, un homme déterminé et même préfabriqué du dehors, par des contraintes, des stéréotypes, des fonctions, des modèles, des idéologies, mais qui se croit toujours autonome, ne relevant que de sa conscience spontanée jusque dans la robotisation.[120] Le narrateur de *Travail* traduit cette idée de préfabrication en disant que le pauvre petit peuple est rendu fou de mensonges, "tant on avait obscurci leur cerveau et refroidi leur cœur" (*T.* 283). Cette préfabrication est signe d'aliénation, que le projet socialiste tâchera d'éliminer.

3.3.2. La grève comme pratique de déstructuration sociale

L'égalitarisme est un trait distinctif de l'utopie socialiste.[121] Cette utopie

fonctionne sur l'idéologème "suppression des classes" et sa variante "fin de la société de classe."[122] Le but des syndicats ouvriers et paysans, c'est la construction d'une société sans classe. Pour réaliser cette homogénéïsation de l'espace social, il faut enlever toutes les distinctions de classe. C'est l'un des buts que la grève a l'intention de réaliser.

Le prolétariat est en même temps le produit de la crise permanente du capitalisme et l'exécuteur des tendances qui poussent le capitalisme à la crise. L'association dont nous venons de parler est l'une des pratiques qui provoquent la crise du capitalisme. La grève en est une deuxième. Georges Sorel observe au sujet de la fonction désaliénante de la grève: "Les grèves ont engendré dans le prolétariat les sentiments les plus nobles, les plus profonds et les plus moteurs qu'il possède; la grève générale les groupe tous dans un tableau d'ensemble et, par leur rapprochement, donne à chacun d'eux son maximum d'intensité."[123] Cette intensité se manifeste dans l'énonciation ouvrière pendant la grève dans *Germinal*. Maheu qui préférait plier l'échine, retomber à la résignation de sa race, à faire partie de la délégation ouvrière, qui bégayait auparavant devant le secrétaire général, est capable de prendre la parole devant le directeur et lui dire que le fait qu'il (Maheu) est choisi comme chef des délégués "doit [lui] prouver qu'il ne s'agit pas d'une révolte de tapageurs, [...] cherchant à faire du désordre. Nous voulons seulement la justice, [...] il nous semble qu'il serait temps de s'arranger" (G. 226). Le capitalisme représente le socialisme comme désordre, chaos, anarchie, représentation que le socialisme rejette, tel qu'on le voit dans cet énoncé. Maheu ajoute avec plus de force, en reprenant à l'impératif, au mode de la domination, un énoncé qu'il a fait au mode conditionnel: "Payez-nous davantage, nous boiserons mieux" (G. 226). Une déstructuration de l'espace social s'effectue ainsi au niveau syntaxique. Dans cette reprise d'un énoncé

antérieur, on constate un mouvement de l'hypotaxe à la parataxe. Le sujet parlant (prolétaire) qui affirmait, par son recours à la structure hypotactique, la hiérarchisation sociale imposée par la bourgeoisie et la domination de sa classe qui en a résulté, conteste cette structure de subordination au moyen du recours à une structure de juxtaposition. Il met ainsi en question le bien-fondé de l'altérité imposée sur lui par la classe dominante.

L'intensité de Maheu va jusqu'au point où il est capable de couper la parole au directeur et d'ajouter: "Nous avons quitté les fosses, nous ne redescendrons que si la Compagnie accepte nos conditions" (G. 227). L'aspect ponctuel du passé composé, ainsi que la parataxe, ajoute un ton de finalité, de résolution, à l'énoncé de Maheu et le purge de tout indice de résignation. Ce ton de résolution est repris par Étienne: "[...] tant que les choses iront comme elles vont, [...] les ouvriers finiront, un jour ou l'autre, par s'arranger de façon à ce qu'elles aillent autrement" (*G.* 229). Le narrateur ajoute que cette parole est prononcée avec une telle conviction, tremblante de menace, qu'il s'est fait un grand silence. C'est maintenant l'Autre qui sème la peur dans le cœur du Même.

La seule raison pour laquelle Georges Sorel nie à la pratique des grèves toute prétention utopique, c'est que les ouvriers qui cessent de travailler ne viennent pas présenter aux patrons des projets de meilleure organisation du travail et ne leur offrent pas leur concours pour mieux diriger ses affaires.[124] Dans *Germinal*, on voit le contraire; l'entrevue des délégués des ouvriers avec le directeur, M. Hennebeau, pendant la grève constitue, dans une certaine mesure, une tentative de la part des ouvriers de présenter aux patrons un projet de meilleure organisation du travail, comme on le voit dans les paroles de Maheu et d'Étienne pendant la grève; ce qui fait de la grève un projet utopique.

D'autres énoncés ouvriers sont caractérisés par l'intensité. Lorsque la police, l'appareil répressif d'État à la disposition de la bourgeoisie, dissout la réunion des ouvriers au cabaret *Bon-Joyeux*, ils se retirent dans la forêt pour continuer leur résistance contre la cette classe dominante (*G.* 268). Étienne y déclare:

> --Camarades, puisqu'on nous défend de parler, puisqu'on nous envoie les gendarmes, comme si nous étions des brigands, c'est ici qu'il faut nous entendre! Ici, nous sommes libres, nous sommes chez nous, personne ne viendra nous faire taire, pas plus qu'on ne fait taire les oiseaux et les bêtes! (*G.* 283).

Et la foule lui répond: "--Oui, oui, la forêt est à nous, on a le droit d'y causer... Parle!" (*G.* 283). Marie-Christine Leps compare le prolétariat et la bourgeoisie en disant que cette classe-là "enjoyed rough manners and crude entertainment, and were therefore closer to nature in their life-style, the bourgeois had developed taste, spirit, and psychological finesse, and had thus lifted themselves up from this primary state."[125] D'où provient l'opposition Nature/Culture: la forêt représente la nature et la ville, la culture. Le narrateur de *Germinal* dépeint donc la société des mineurs comme "une société sauvage, comme un monde de la nature, non de la culture."[126] Ce mouvement de la ville à la forêt constitue un mouvement du centre à la périphérie, du domaine de la culture à celui de la nature. Des cris comme "--C'est ça, nom de Dieu! à notre tour!... Mort aux exploiteurs!" (*G.* 287), "--Justice!... Il est temps, justice!" (*G.* 285). "--A mort les bourgeois! vive la sociale!" (*G.* 353), retombent même dans le discours anarchiste.[127] Par leur laconisme, ces phrases elliptiques gagnent en intensité, ce qui est augmenté davantage par la ponctuation. Le recours à la parataxe dans ces actes d'énonciation prolétariens constitue une subversion de la domination

bourgeoise ainsi qu'un indice de la désaliénation du prolétariat.

Cette intensité caractérise également l'espace. Le narrateur observe à l'égard du rendez-vous dans la forêt qu'"une foule grouillante, [...] emplissant peu à peu la clairière, débordant au loin sous les arbres; [...] le flot des têtes, [...] s'élargissait jusqu'aux taillis voisins. Un grondement en sortait, pareil à un vent d'orage" (*G.* 282). Ces unités lexicales--"foule grouillante," "emplissant," "débordant," "flot," "s'élargissait"--traduisent bien la force dont dispose le prolétariat dans sa lutte contre la bourgeoisie. Les mots d'ordre--"--A Mirou!" "--A Madeleine! à Crèvecœur!" "--A la Victoire! à la Victoire!" "--A Montsou! à la Direction!..."--des invitations au mouvement, constituent des invitations à concevoir l'espace non pas comme passif, statique, mais comme actif, dynamique, génératif, à éprouver l'espace "as created by an interaction, as something that our bodies reactivate, and through this reactivation, in turn modifies and transforms us."[128] Ces mots d'ordre permettent au roman de créer une spatialité non-passive, pour employer le terme de Kristin Ross, c'est-à-dire, l'espace comme une forme spécifique d'opérations et d'interactions.

Si la bourgeoisie libérale représente le socialisme comme une pourriture socialiste, la pratique socialiste aussi s'engage à balayer la pourriture bourgeoise (*G.* 253). Dans la société bourgeoise fondée sur l'égoisme, le capital pèse sur les ouvriers, ils sont exploités, mangés, broyés sous les rouages de la machine sociale grinçante (*T.* 29). Ils vivent donc dans une situation aliénante. Dans le discours socialiste, ce n'est pas la Compagnie qui est une providence pour les ouvriers, c'est plutôt l'Internationale. Le capital, que représente la Compagnie, est plutôt "ce pourceau immonde, cette idole monstrueuse, gorgée de chaire humaine" (*G.* 290). Si le discours capitaliste essaie de marginaliser le discours socialiste, le discours socialiste

exerce sa fonction contre-discursive pour le subvertir. Au dire de Pierre Bourdieu:

> In class societies, the dominated classes have an interest in pushing back the limits of *doxa* and exposing the arbitrariness of the taken for granted; the dominant classes have an interest in defending the integrity of doxa or, short of this, of establishing in its place the necessarily imperfect substitute, *orthodoxy*, i.e. a system of acceptable ways of thinking and speaking the natural and social world, which rejects heretical remarks as blasphemies.[129]

Cette lutte du travail contre le capital constitue ainsi une mise en question des frontières de la doxa, tel que le recours aux mêmes mots par les deux discours antagonistes le montre.

Le système libéral laisse au sujet le droit à la révolte, en se réservant le droit de la réprimer.[130] Les bourgeois déclarent donc la réunion des ouvriers illégale et se sert de la police pour la dissoudre. Ils arrivent à réprimer la grève et à obliger les ouvriers à reprendre le travail. Cet événement qui termine *Germinal* ouvre *Travail*. La lutte du travail contre le capital n'ayant pas réussi à établir l'utopie socialiste, Zola va tenter une autre approche: l'union du capital, du travail et de l'intelligence.

Si, pendant la grève, Étienne se voit transformé en chef et entre dans la bourgeoisie exécrée (*G.* 234), ce n'est pas pour s'identifier avec les membres de cette classe et dominer les siens, mais plutôt pour prouver que le prolétaire est capable de devenir bourgeois, pour signaler la désaliénation de sa classe. En tant qu'être transitionnel, il montre que les constructions "Même" et "Autre" sont de fausses constructions faites par l'idéologie capitaliste bourgeoise pour assujetir le prolétariat, et dont on pourrait se débarrasser pour aboutir à une société sans classes, donc sans altérité: un espace social utopique. Son élevation signale l'embourgeoisement possible du prolétariat,

ce qui entraînera l'homogénéïsation de l'espace social. On pourrait donc espérer le prochain triomphe des opprimés par des moyens autres que la violence, tel qu'on le voit dans *Travail*.

Grâce à la grève et aux faire identitaires et altéritaires qui l'accompagnent, la révolution ouvrière devient plus ou moins une réalité et la garantie naturelle de la hiérarchie sociale disparaît.[131] Ainsi, le *statu quo* tend vers un espace utopique, sans hiérarchies. Malgré son échec, la grève constitue un coup porté par le prolétariat contre la structure hiérarchique, une tentative de nivellement de cette hiérarchie brutale.

3.3.3. Du "laissez-faire" libéral au "Il faut [se] rendre" socialiste

Toute société de classe est une société répressive. Karl Mannheim est d'avis que: "Our social structure is built along class lines, which means that not objective tests but irrational forces of social competition and struggle decide the place and function of the individual in society."[132] Ces forces irrationnelles font écho au darwinisme dont l'une des affirmations fondamentales est la suivante:

> Natural selection is daily and hourly scrutinising, throughout the world, the slightest variations; rejecting those that are bad, preserving and adding up all that are good, silently and insensibly working, *whenever and wherever opportunity offers*, at the improvement of each organic being in relation to its organic and inorganic conditions of life.[133]

Le libéralisme a mis en valeur l'aspect concurrentiel du darwinisme, tout en supprimant son aspect coopératif, et l'a appliqué au fonctionnement social sous forme de socio-darwinisme, pour justifier ces forces irrationnelles en prouvant qu'il est naturel que les forts exploitent les faibles. Le mode de production capitaliste légitime ainsi l'exploitation et la domination, et en

profite pour hiérarchiser l'espace social.

La libre concurrence du libéralisme, lancée par le mot de passe "laissez-faire", a rendu le capitalisme chaotique. Les classes bourgeoises exploitent l'idéologème darwininien de "la lutte pour la vie" non seulement pour écraser, broyer les prolétaires, pour sucer la vie des meurt-de-faim, mais aussi pour s'entre-dévorer. Selon le narrateur de *Germinal*, les petits détaillants de Montsou sont tués par Maigrat (*G.* 257). Deneulin, propriétaire de la fosse Jean-Bart, explique à ses employés "sa lutte contre Montsou toujours aux aguets, prêt à le dévorer, s'il avait [...] la maladresse de se casser les reins. C'était une concurrence sauvage" (*G.* 300). Le narrateur parle plus loin de la puissance invincible des gros capitaux, si forts dans la bataille, qu'ils s'engraissent de la défaite en mangeant les cadavres des petits, tombés à leur côté (*G.* 374). Dans *Sur la pierre blanche*, Anatole France se sert du mot "anarchie" pour présenter cette concurrence sauvage du libéralisme: "Durant cette période d'anarchie, la lutte des classes fut aveugle et terrible" (*PB.* 248). Michel, l'interlocuteur d'Hippolyte, parle du désordre de la production et du délire de la concurrence, la production s'arme furieusement contre la production (*PB.* 195). Le système capitaliste est un état guerrier, où s'engage la lutte pour le dollar. Cette variante de l'idéologème darwinien présente le système capitaliste comme une jungle: la lutte désordonnée pour la production et l'exploitation des richesses entretient l'usage et le goût de la force brutale (*PB.* 214). Cette concurrence sauvage, justifiant la survie des mieux aptes, rend le capitalisme contre nature: l'espace social devient une jungle. Le discours libéral, cet instrument d'occultation,[134] s'approprie le darwinisme pour justifier, pour naturaliser, sa pratique. La concurrence sauvage devient donc un processus naturel. A cette lutte pour la vie dont le libéralisme profite pour exploiter les basses classes s'oppose une lutte des

classes lancée par le marxisme/socialisme.

L'idéologème de la "lutte" relève donc de ces deux discours antithétiques, qui expliquent tous deux les rapports de pouvoir en termes de modèles socio-politiques opposés: le socio-darwinien et le socialiste/marxiste. Donald Bruce perçoit cette opposition en termes de justification et de dénonciation: "In the case of the socio-darwinian model, this ideologem serves the functional purpose of a *justification* for why things are the way they are; in the case of the socialist/marxist model, the ideologem *denounces* the conditions which permit things to be the way they are."[135] La société capitaliste et bourgeoise s'approprie le modèle socio-darwinien pour justifier son exploitation du prolétariat. La dénonciation dans le modèle socialiste/marxiste constitue une critique du système capitaliste. Stephen Gould fait remarquer: "Darwin's 'struggle for existence' is an abstract metaphor, not an explicit statement about bloody battle. Reproductive success, the criterion of natural selection, works in many modes: Victory in battle may be one pathway, but cooperation, symbiosis, and mutual aid may also secure success in other times and contexts."[136] Il ajoute: "Perhaps cooperation and mutual aid are the more common results of struggle for existence. Perhaps communion rather than combat leads to greater reproductive success in most circumstances."[137] Gillian Beer observe, pour sa part, que le langage même de Darwin s'incline vers le communautaire et l'égalitaire: "The utopian drive in Darwin's thinking declares itself in the levelling tendency of his language, which always emphasizes those elements in meaning which make for community and equality and undermine the hierarchical and the separatist."[138] C'est ce mouvement de la concurrence à la coopération qui est thématisé dans *Travail* et *Sur la pierre blanche* au moyen de la réorganisation du travail. Ce travail régénéré "ne séparerait plus les hommes

en castes ennemies et dévorantes, [...] les réunirait en une seule famille fraternelle, où l'effort de tous serait mis en commun pour le bonheur de tous" (*T.* 199). La destruction et la refonte de l'espace social que la lutte du travail contre le capital n'a pas pu accomplir sont reprises au moyen de l'union du travail, du capital et du talent. Dans l'opposition "lutte/union" on voit déjà les deux côtés du darwinisme: concurrence/coopération. On le voit encore dans la juxtaposition de "ville pourrie d'égoisme/heureuse Cité de solidarité" (*T.* 169) et celle de l'"usine du salariat, du bagne antique où l'ouvrier esclave est torturé et déshonoré/usine fraternelle" (*T.* 198).

Pour détruire le pouvoir, il ne s'agit pas de le faire changer de main comme peut l'enseigner la dialectique du maître et de l'esclave, ou le rôle de l'organisation dans la lutte des classes, mais bien d'exercer la souveraineté sur le tout social, par la conjonction ou l'ordonnancement des différences.[139] C'est précisément ce projet de conjonction, d'ordonnancement qui s'effectue dans *Travail* et *Sur la pierre blanche*. Cette conjunction va jusqu'au point où la bourgeoisie se rend compte de sa défaite et s'abandonne. C'est cette conjonction qui s'effectue au niveau discursif dans l'énoncé suivant: "[...] Là-bas, il faut rendre l'Abîme. Ici, il faut rendre la Guerdache. A la Ferme, il faut rendre les terres... Il faut tout rendre, parce que rien ne doit être à nous, parce que tout doit être à tous. [...] Il faut rendre à tous. [...] Pour notre bonheur à nous, pour le bonheur de tous, il faut rendre, il faut rendre" (*T.* 456). On voit ici l'illustration de la pluriaccentuation sociale du signe.[140] Le sujet énonciateur, un bourgeois, produit un énoncé qui ressemble à celui d'un prolétaire révolté. Ce bourgeois ratifie ainsi l'idéologème socialiste de la suppression de la propriété privée. L'individualisme libéral (capitaliste) cède le pas au collectivisme socialiste. N'est-ce pas la répartition injuste des moyens de production qui crée les classes sociales? Ainsi, c'est la dépossession

des possesseurs et une répartition plus équitable seules qui peuvent restructurer la société en fusionnant toutes les classes en une seule. Il ne faut pas seulement rendre, il faut aussi se rendre. C'est ce que Châtelard, le sous-prefet, dit à monsieur Mazelle, qui proteste contre le mariage de sa fille Louise avec Lucien, le fils de Bonnaire et de la Toupe: "Allez, allez! ne résistez pas, abandonnez-vous!" (*T.* 496). Ces paroles signalent la fin de la lutte des classes et inaugurent l'ère utopique de la coopération, couronnée par la fête du travail.

Le programme que le socialisme s'engage à réaliser, c'est la démonstration positive que le principe collectiviste est "supérieur", qu'il fera le bonheur de l'humanité par des mécanismes logiques et faciles; que seul le collectivisme est capable de supprimer les maux sociaux, qu'il donnera de meilleurs résultats non seulement en faisant régner la justice égalitaire, mais économiquement, civiquement, moralement.[141] C'est cette supériorité que prouve le projet idéologique de *Travail*. L'idéologie socialiste est représentée comme étant supérieure à l'idéologie capitaliste. La pratique utopique est la critique idéologique de l'idéologie dominante.[142] Ainsi, la représentation de la transformation de l'espace social capitaliste et bourgeois en espace social utopique dans *Travail* permet à Zola de critiquer la justification bourgeoise de l'espace social existant.

3.3.4. Altérité spatio-temporelle ou l'utopie d'évasion

Barbara Goodwin et Keith Taylor font remarquer: "With colonization and the spread of European civilization, the projection or retrojection in time of utopian alternatives became more popular ... allowing the theorist to escape the ever-dominant present."[143] Anatole France se sert de ce mécanisme de projection dans le temps et dans l'espace dans *Sur la pierre blanche* pour

présenter une utopie socialiste d'évasion. C'est le capitalisme qui, en rassemblant les ouvriers en grande masse, a créé le prolétariat, lui prépare son émancipation et lui fournit les moyens de conquérir le pouvoir. Ce rassemblement a servi à renforcer "work-place bonds and to offset differences in skill levels and culture, [as a result] a growing sense of working class consciousness slowly became evident."[144] La technologie fine et calculée de l'assujettissement au moyen de laquelle on a géré l'accumulation des basses classes[145] finit par les émanciper. Le prolétariat devient donc l'exécuteur de la crise du capitalisme.

Cette critique du capitalisme constitue la *pars destruens* du socialisme. Le tableau du collectivisme, avec son programme qui a réponse à toutes les questions et remède à toutes les misères et injustices, constitue la *pars construens* de la critique du capitalisme.[146] Pour mettre fin à la lutte pour le dollar, le discours socialiste propose une société sans argent, tel qu'on le voit dans la Fédération européenne représentée dans *Sur la pierre blanche*. C'est un système antibourgeois; le héros-narrateur est gêné de se déclarer bourgeois. Il s'y trouve la suppression presque totale des classes urbaines. La hiérarchisation du travail est éliminée; on est boutiquier, ouvrier et paysan à la fois; plus de distinction entre travail manuel et travail intellectuel: Michel est boulanger-statisticien, les chimistes sont à la fois des cultivateurs. Ainsi, toute forme de travail est mise en honneur, et les travailleurs sont désalienés.

Par la suppression de la propriété privée et des appareils idéologiques et répressifs d'État--tribunaux, commerce, armées--les structures de domination sont enlevées. La justice rendue par les citoyens requis à tour de rôle élimine les injustices du système judiciaire.

L'utopie collectiviste d'Anatole France n'est fondée ni sur la liberté, ni sur l'égalité, ni sur la fraternité, parce que la liberté est responsable de

l'anarchie capitaliste, et l'égalité suppose un faux idéal. Marc Angenot la considère même comme étant contre-nature car les humains ne sont égaux ni en force physique ni intellectuellement.[147] Le système de France est fondé plutôt sur l'harmonie, les différences existent, mais elles ne constituent plus l'obstacle dont il faut se protéger à tout prix: la différence est, au contraire, l'élément dynamique qui permet la combinaison et l'articulation d'un jeu varié à l'infini.

Si l'État civil se caractérise par la transition nécessaire de la Nature à la Culture,[148] l'utopie socialiste (mais aussi l'utopie anarchiste) indique un mouvement inverse: "[...] il faut subordonner la société à la nature et non, [...] la nature à la société" (*PB.* 268). Marie Louise Berneri note que: "When Utopias want to abolish the family it is much for the same reasons as they want to abolish property. The family is considered as encouraging selfish instincts and as having therefore a disintegrating influence on the community."[149] Cela explique la suppression de la famille traditionnelle dans *Sur la pierre blanche.* On y décèle l'influence de Fourier.

3.4. L'Utopisme anarchiste

En tant que mouvement politique, l'anarchisme ne s'est manifesté en France que vers la fin du XIX^{e} siècle, mais ses thèmes essentiels sont fixés dès le milieu du siècle. Cette alternative la plus radicale au marxisme[150] est une manifestation récente du chiliasme. Il refuse tout compromis quand il s'agit de justice sociale, répudie toutes les contraintes et préconise l'institution d'une société consacrant l'autonomie parfaite des hommes et des collectivités.[151] Les anarchistes veulent mettre fin à toute évolution de la société vers une rationalisation collective accrue; ils mettent l'accent plutôt sur la spontanéité, étant d'avis que:

> [...] the emotional ecstasy of the revolutionary act will be sufficient to produce permanent harmony out of a momentary chaos. The new world will not require rational organization; it will be a spontaneous coming together of liberated individuals and groups motivated by a fundamental resistance to all notions of a single, rational order.[152]

Le principe négatif de l'anarchie constitue une lutte contre l'autorité sous sa triple manifestation: politique (l'État), économique (le capital) et morale (la religion). Son principe positif est une lutte pour la liberté et pour le bien-être.[153] C'est par ce principe positif que l'anarchisme est utopique. La pratique anarchiste se distingue de la pratique socialiste du fait que les socialistes espèrent réaliser le paradis ouvrier dans l'avenir, les anarchistes veulent réaliser leur utopie dans le présent.[154] Cette spontanéité caractérise le domaine de la nature. Ainsi, les anarchistes insistent toujours sur le naturel. Richard Sonn fait remarquer à ce sujet:

> Nature conceived as naturalness implied both freedom from convention and rules, and freedom from premeditation, aesthetic values with clear political corollaries to anarchist praxis. To anarchists, appealing to nature appeared to sanction the rejection of established authority and the freedom to ignore conventional norms. In a large sense nature was identified as the realm of freedom, civilization as constraint.[155]

Pour Pierre Kropotkine, un des penseurs anarchistes les plus importants de la fin de siècle, par exemple, la nature constitue la norme ultime, dont on ne s'éloigne que pour aboutir à l'artificiel et au pervers. La représentation de l'opposition "Nature/Culture" et de son inversion se trouve donc à la base de l'utopisme anarchiste, tel qu'on le voit dans *L'Insurgé* de Jules Vallès et *L'Ennemi des Lois* de Maurice Barrès, romans dont les titres mêmes nous situent dans l'anarchisme.

L'Insurgé est l'histoire de Jacques Vingtras, le double de l'auteur, qui

est en révolte contre la société bourgeoise du Second Empire. Il devient l'un des membres influents de l'insurrection de la Commune de Paris et participe aux combats de la Semaine sanglante (21-28 mai 1871) contre l'armée du gouvernement de Versailles. Ce gouvernement reconquiert le pouvoir et Jacques Vingtras réussit à échapper au peloton d'exécution en prenant la fuite.

A cause des articles incendiaires qu'il écrit dans un journal anarchiste, André Maltère, le personnage prinicipal de *l'Ennemi des lois* est accusé d'avoir bombardé le cercle des officiers à Saint Cyr et condamné à trois mois de prison. En prison, ce maître de conférences à l'École des Hautes Études partage sa vie sensuelle avec Marina et sa vie intellectuelle avec Claire. Il discute des systèmes politiques existants avec cette dernière, en les critiquant. Au sortir de prison, il fait des voyages avec ces femmes, et ensuite ils se retirent de la société pour s'installer au sein de la nature. On voit dans ce roman un aspect de la culture anarchiste contemporaine: "the Naturist rejection of civilisation *tout court*."[156]

3.4.1. Discours anarchiste de la Commune

La dernière révolution du XIX^{e} siècle français, la Commune de 1871, est un soulèvement utopique des ouvriers parisiens. Cet événement sans précédent ouvre un nouveau chapitre de l'histoire du mouvement révolutionnaire et ses décrets illustrent merveilleusement la valeur et la permanence de l'utopie dans toute révolution.[157] La Commune introduit une autre organisation du pouvoir, de la société et de la vie quotidienne. Pendant sa courte durée, la Commune de 1871 a tenté de sauver la vie quotidienne de l'aliénation. Cette désaliénation s'est effectuée au moyen du bouleversement des structures dominantes et de l'installation de la souveraineté populaire.

C'est ainsi que Marx reconnaît dans la Commune l'aube d'un monde nouveau, une étape décisive de la lutte du prolétariat pour son émancipation. C'est la première expérience de la dictature du prolétariat. Comme c'est le drapeau qui indique la possession de l'espace, tout ce que les Communards doivent faire pour prouver la dictature populaire, c'est de planter le drapeau prolétarien là où flottait le drapeau bourgeois (*I.* 256). Cet acte de planter le drapeau prolétarien à la place du drapeau bourgeois implique également la marginalisation de la bourgeoisie par le prolétariat. Le slogan "--Place au Peuple, maître du pouvoir!" (*I.* 212) résume cette marginalisation ainsi que la reconfiguration de l'espace social par les Communards. C'est ainsi que Kristin Ross explique le pourquoi de la Commune en termes d'une lutte pour l'espace:

> The rise of the bourgeoisie throughout the nineteenth century was inscribed on the city of Paris in the form of Baron Haussmann's architectural and social reorganization, which gradually removed workers from the center of the city to its northeastern peripheries. [...] The workers' redescent into the center of Paris followed in part from the political significance of the city center within a tradition of popular insurgency, and in part from their desire to reclaim the public space from which they had been expelled, to reoccupy streets that once were theirs.[158]

La Commune constitue donc un mécanisme efficace, au moins du point de vue des ouvriers, d'effectuer cette réoccupation du centre, et, en plus, de faire dominer les conceptions prolétariennes et marginaliser les conceptions bourgeoises, qui ont donné des acceptions fixes aux éléments de l'opposition "nature/culture." Le désordre culturel déshumanisant du capitalisme se présente comme l'ordre naturel et présente la contre-culture prolétarienne comme désordre. C'est cette situation que la Commune a réussi à changer:

> The specific historical inversion of the nature/culture relationship in

> the Commune defines the emergent socio-political structure as a form of utopia in which the perpetual dynamism of freely associated (political) elements, unfettered by any subservient relationship to an arbitrary central authority, comprises the apparent 'chaos' of everyday life.[159]

Certes, le sens utopique de la Commune est celui d'une révolution totale, brisant les formes sociales et politiques, inventant de nouvelles formes de vie. C'est ainsi qu'on peut la considérer comme "an instance of chaos within the socio-political systems of nineteenth-century France."[160] La Commune a essayé de réaliser le modèle utopique dans des conditions historiques spécifiques comme pratique associée à une gamme de représentations discursives et non-discursives.

Cette Révolution en habit d'ouvrier (*I.* 192) n'était pas seulement une insurrection contre les pratiques politiques du Second Empire, mais aussi, et surtout, une révolte contre les structures profondes de structuration sociale. Pour la Commune, les monuments constituent des "petrified signs of the dominant social order,"[161] des symboles de la hiérarchisation. La démolition de la colonne Vendôme[162] constitue donc un geste antihiérarchique. Ce geste signale la déconstruction des inégalités sociales.

La décentralisation radicale de l'autorité que la Commune se donne pour tâche d'accomplir ne se limite pas au domaine purement politique, elle s'étend dans d'autres domaines aussi. L'espace de la salle de classe est l'un de ces espaces transformés en instrument dont on se sert pour discipliner, pour programmer et pour surveiller un groupe social.[163] Ainsi, lorsqu'on demande à Jacques Vingtras, en tant que maître d'études, de suppléer le professeur de rhétorique au Collège de Caën, il en profite pour refaire cet espace de domination: il le transforme en espace de subversion, comme ses mots aux étudiants l'attestent: "Mon avis, à moi, est qu'il ne faut *rien apprendre*, rien,

de ce que l'Université vous recommande" (*I.* 28). C'est surtout l'appareil idéologique scolaire qui aide la classe dominante à produire des sujets dociles. En déconseillant aux étudiants d'apprendre, Jacques les soustrait à la domination de la classe dominante. Mais comme le système en place ne peut pas tolérer un tel affront, Jacques se voit congédier.

Dick Hebdige voit dans la structuration même de l'espace scolaire un rapport de pouvoir: "The hierarchical relationship between teacher and taught is inscribed in the very lay-out of the lecture theatre where the seating arrangements--benches rising in tiers before a raised lectern--dictate the flow of information and serve to 'naturalize' professorial authority.[164] A cette structure fixe, destinée à produire des sujets dociles, s'oppose la chaire ambulante du vieux Mabille: "Sa chaire est ambulante [...]: elle est faite de la table sur laquelle il s'accoude, dans un cabaret pauvre, pour prêcher la révolte aux jeunes, ou d'un tonneau enlevé à la barricade et mis debout, pour qu'il y monte et harangue de là les insurgés" (*I.* 105). A la chaire fixe du système scolaire s'oppose la chaire ambulante du système révolutionnaire. Mouvement, dynamisme, spontanéité, tous caractérisent la Commune comme phénomène anarchique, subversif, tel que le système bourgeois voudrait le présenter. De la même façon que n'importe quel objet a servi à la construction des barricades pendant la Commune, n'importe quoi peut servir de chaire au révolté. On voit dans cette représentation de la chaire ambulante la thématisation de la spontanéité.

Cette thématisation de la spontanéité se fait également au moyen de l'improvisation: on parle de comité improvisé; ceux qui occupent les postes importants sont pris au hasard dans le Comité central, parce qu'on n'a pas le temps de choisir. La juxtaposition de "prendre au hasard" et "choisir" souligne la spontanéité qui caractérise les actions pendant la Commune.

Grélier s'improvise l'adjoint de Jacques Vingtras (*I.* 256). Il organise également une insurrection terrible contre la grammaire en signant des ordres bourrés non seulement de barbarismes, mais aussi d'intentions révolutionnaires: "Son style, ses redoublements de consonnes, son mépris des participes et de leur concubinage, ses coups de plume dans la queue des pluriels lui ont valu un régiment et une pièce de canon" (*I.* 257). C'est ainsi qu'il devient l'homme qui fusille l'orthographe et dont tout le monde a peur. Cette insurrection contre la grammaire se comprend du fait que le langage, imposé par l'appareil idéologique scolaire, limite la spontanéité, le sujet parlant ou écrivant est emprisonné dans le langage, et Fredric Jameson parle, avec justesse, de la "prison-house of language." Recourir volontiers aux barbarismes dans l'expression, c'est se libérer des contraintes imposées par le langage et retourner par là à la spontanéité. Ce sujet révolutionnaire se sert également de l'espace discursif pour continuer sa subversion du *statu quo*. Au niveau narratif, la spontanéité se traduit par un certain nombre de techniques: le discontinu de la narration; l'emploi du temps présent et le morcellement du discours.

3.4.1.1. Associations libres

Contrairement à la concurrence du libéralisme, la Commune favorise la coopération; le héros-narrateur parle de "l'association libre de citoyens qui se sont triés et groupés en faisceau" (*I.* 193), les membres du Comité des Vingt arrondissements sont "quatre-vingts pauvres descendus de quatre-vingts taudis, qui vont parler et agir--frapper, s'il le faut, au nom de toutes les rues de Paris, solidaires dans la misère et pour la lutte" (*I.* 193). La Commune qui siège est décrite ainsi: "Tout le monde est mêlé, officier, simples gardes, porteurs de képis [...] et c'est tout ce monde qui délibère" (*I.* 315). Un principe

fondamental de l'anarchisme, c'est l'organisation spontanée de la société à partir de la base. C'est par cette spontanéité que la contre-culture anarchiste de la Commune se présente comme l'ordre "naturel" et présente la culture bourgeoise comme étant "contre nature."

La nature contre-hégémonique du discours anarchiste se voit au niveau lexical: le héros-narrateur de *L'Insurgé* se donne pour tâche de gifler magistrats et ministres, légalité et tradition (*I.* 77). Ailleurs, il veut heurter de front le vieux monde; il se considère comme un apprenti qui va se dresser contre le maître (*I.* 111). La suppression de la hiérarchie imposée par la bourgeoisie constitue la décentralisation radicale de l'autorité, tel que ces actions de gifler, de heurter de front, l'impliquent. Cette décentralisation se réalise également au niveau syntaxique. Dans la narration, les constructions paratactiques--qui soulignent l'association libre, spontanée, grâce à l'absence de conjonctions--dépassent les constructions hypotactiques--qui reprennent au niveau discursif la subordination, la domination, de la société bourgeoise. Le héros-narrateur dit, par exemple: "Le sapin roule cahin-caha. Le soir descend: il fait frais sur les quais" (*I.* 140); "L'aîné vient à nous. Nos yeux l'interrogent, son silence nous répond" (*I.* 141); "Il se faisait tard, on était las, on avait chanté..." (*I.* 153); "Je ne parie pas de lapin... ils sont trop chers par le temps qui court!" (*I.* 203). On constate dans ces phrases, un effort délibéré d'éviter les conjonctions autant que possible. Dans quelques-uns de ces cas d'hypotaxe, la conjonction de coordination est préférée à la conjonction de subordination. Cela représente également l'association libre recherchée par la pratique anarchiste.

3.4.2. Retour à l'état de nature

L'utopie anarchiste se caractérise par un mouvement inverse de la

Culture à la Nature, comme nous l'avons déjà dit. C'est ce mouvement qui est thématisé dans *L'Ennemi des Lois*. C'est surtout dans l'utopie anarchiste que se réalise la représentation totalisante et bouleversante de l'altérité sociale que Bronislaw Baczko conçoit comme la base de l'utopisme.

Les personnages principaux du roman--André, Claire et Marina--sont "trois insoumis", appellation qui indique leur prise de position contre le système autoritaire. Cette insoumission se manifeste dans le désir d'André de respecter et favoriser son impulsion intérieure, sans prendre conseil de rien du dehors (*EL.* 22), ce qui constitue dans le discours dominant le plus honteux égoïsme. Ce discours représente le journal subversif comme "des pires ennemis de la société" (*EL.* 13).

Faisant suite au libéralisme et au socialisme, l'anarchisme veut les dépasser. André critique le libéralisme en disant que "Le but apparent des chefs du parti libéral, [...] c'est la suppression des abus, mais leur but réel est de les exploiter pour leur propre avantage" (*EL.* 71). Il reproche aux socialistes de ne pas dépasser la question économique. L'anarchisme peut apparaître comme une interprétation extrémiste de l'individualisme libéral. C'est ainsi que l'article dans le journal subversif souligne l'importance d'une émancipation de l'individu. Cet extrémisme se voit dans le culte du moi que Barrès représente. La loi, c'est tout principe imposé par le moi général au moi particulier (*EL.* 283).

Le projet anarchiste de décentralisation radicale dont j'ai déjà parlé se voit dans l'affirmation d'André qu'il est d'une race qui ne vaut que pour comprendre et désorganiser (*EL.* 26). La bombe lancée sur le cercle militaire, c'est un acte antiautoritaire; tout appareil répressif d'État doit être supprimé avec l'État lui-même. Un tel illégalisme ne peut être toléré par le système libéral. Au dire de Michel Foucault: "ce qui est engagé dans l'émergence de la

prison, c'est l'institutionnalisation du pouvoir de punir; et ce pouvoir de punir s'est donné comme objectif stratégique à la fin du XVIII^{e} siècle la réduction des illégalismes populaires."[165] Le pouvoir pénal opère par une recodification permanente de l'esprit des citoyens. Ainsi, ceux qui, comme André, s'opposent au *statu quo* en deviennent victimes. Le Tribunal, structure médiatrice de domination, défend l'ordre social existant.

Les anarchistes sont d'avis que parmi les contraintes qui écrasent les hommes, celle de l'État est la plus redoutable parce qu'elle garantit l'existence de toutes les oppressions. C'est l'État centralisé et tout puissant qu'il faut donc supprimer. Tout pouvoir qui assujettit les hommes, qui cause leur aliénation, est malfaisant et doit être détruit. Kropotkine, par exemple, propose comme alternative à l'État centralisé des petites communautés qui formuleront leurs propres règles par consensus et au bénéfice de tous les membres. Les anarchistes ont donc tendance à faire appel au domaine de la nature, non pas à celui de la culture, pour des modèles de comportement civilisé. Richard Sonn fait remarquer à ce sujet: "Few anarchists would [...] totally [reject] modern industrial civilization, but many compagnons harbored an image of the ideal society that was simpler, more personal, and somehow more "natural" than contemporary urban society."[166] Dans *L'Ennemi des lois,* il s'agit précisément du rejet de la société industrielle moderne. L'utopie qui y est représentée est antitechnologique. André annonce ce rejet ainsi: "--Partons pour la campagne, [...] Assez des grandes villes et de leurs complications. [...] Bannissons-nous. Nions les principes les plus sacrés!" (*EL.* 288). Ville --> campagne = centre --> périphérie; on y voit également le mouvement de la Culture à la Nature. André déclare pour affirmer ce mouvement: "nageons maintenant en pleine nature" (*EL.* 286). Pour lui les lois servaient de béquilles à nos aïeux. Cet appareil désormais superflu et gênant est à rejeter, parce que

les lois nous contraignent à bien agir (*EL.* 282) et légitiment les plus douloureuses situations (*EL.* 250). Ainsi la licence est préférable aux lois, parce qu'elle permet aux individus de faire des actes spontanés. Dans cette opposition lois/licence, on dégage une autre contrainte/liberté, qui renvoie à Culture/Nature.

Dans l'espace anarchiste, antiautoritaire, nul ne doit être maître, sinon celui qui ne parle pas, parce qu'on ne doit pas imposer ses opinions aux autres (*EL.* 292-93). La hiérarchisation et la domination sont ainsi écartées. Cette absence de domination permet aux individus de mener une vie infiniment perfectionnée, mais aussi spontanée (*EL.* 300).

3.4.2.1. Dissolution de la Culture

Dans la représentation des personnages, on voit une opposition entre Claire et Marina. Claire est merveilleusement intelligente, ayant une vision toute cérébrale de la vie; Marina est frivole, guidée par une sensualité qui est exactement le sens de la vie (*EL.* 81). La première incarne la vertu, la deuxième, le vice sentimental le plus raffiné (*EL.* 119). Par ces oppositions, ces personnages représentent la Culture et la Nature respectivement. Cette représentante de la Culture finit par vaincre la loi. Le narrateur observe à son sujet: "Elle ose la besogne capitale, s'attaquer à cette vertu imaginative du code, à cette dure vertu des légistes, pour installer à leur place celle du cœur et de la nature" (*EL.* 258). Claire déclare plus tard: "--Adieu les lois, adieu les codes, [...] Allons écouter ensemble dans la beauté de la nature" (*EL.* 296). On y voit une invitation rousseauiste. Ce personnage "culturel" est ainsi purgé de son attachement à la culture et se lance avec les deux autres dans la quête de la nature. Cette suppression de tout ce qui a trait à la culture implique aussi l'élimination de la contrainte, de la hiérarchie, de l'altérité, imposées par la

culture bourgeoise.

3.5. Conclusion

La reconceptualisation de la société comme objet organique, soumis au processus romantique d'évolution, au lieu d'objet fabriqué, donc figé, conception mécanistique, constructionniste et capitaliste, a provoqué des réactions contre l'espace de hiérarchie sociale imposée par l'absolutisme monarchique. Ces réactions ont mené aux restructurations de l'espace social tout au long du XIX^{e} siècle, restructurations influencées par des doctrines dont les principaux sont le libéralisme, le socialisme, l'anarchisme et le fascisme, ou plus précisément le proto-fascisme. Ces doctrines ont créé leurs propres utopies, où l'espace social est structuré différemment de l'une à l'autre.

La textualisation de la Révolution qui a inauguré le siècle a permis à Anatole France de mettre en question la structuration égalitaire que le libéralisme politique s'est proposé de réaliser. Par sa capacité de construire ou de détruire, d'améliorer ou d'empirer la vie humaine, la science se caractérise par l'ambivalence. C'est cette ambivalence que Jules Verne thématise en juxtaposant une utopie scientifique libérale à tendances socialistes et une dystopie scientifique fasciste.

L'utopisme socialiste joue un rôle contre-discursif à l'égard du libéralisme dans sa tentative de désaliéner le travail, et par là, la vie quotidienne. Ce projet de désaliénation vise la suppression des classes sociales. La grève ayant pour but de renverser le rapport de pouvoir "classe dominante/classe dominée," elle n'est pas capable de réaliser ce projet (*Germinal*), parce qu'elle est supprimée par la classe dominante; c'est l'association (*Travail, Sur la pierre blanche*) qui se donne comme étant

capable de le faire.

Par sa décentralisation radicale de l'autorité bourgeoise et sa recherche de la spontanéité, l'anarchisme veut porter le projet égalitaire jusqu'au bout. Les mécanismes principaux dont il se sert sont la subversion des valeurs bourgeoises et l'inversion des hiérarchies établies par cette classe dominante, dont l'une des plus importantes est le rapport Nature/Culture. Si, dans sa mise en texte de la dernière Révolution du siècle, la Commune de Paris de 1871, Jules Vallès se contente d'invertir ce rapport, le projet anarchiste de Maurice Barrès réside dans la suppression totale de la Culture. De ces variantes d'utopisme étudiées, c'est l'anarchisme qui nous rapproche le plus à la réalisation de l'espace mythique sans altérité.

NOTES DU CHAPITRE 3

[1]Pierre Barbéris, *Prélude à l'utopie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, 17.
[2]Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'espaces*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1973, 249.
[3]Krishnan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford and New York: Basil Blackwell Ltd., 1987, 33. Frank Manuel et Fritzie Manuel situent l'âge d'or de l'utopisme en France, la période pendant laquelle son influence culturelle a été universelle, entre 1750 et 1850 (Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel, *French Utopias: An Anthology of Ideal Societies*, New York: The Free Press, 1966, 1).
[4] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils, New York: Harcourt, Bruce and Company, 1936, 239.
[5]Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, 3.
[6]Georges Labica et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1982, 1189. Guy Bouchard analyse d'autres définitions du terme en montrant les limitations de chacune dans son article "L'Art de la définition: l'Utopie," *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry* 7 (1987): 329-366.
[7]Marx et Engels considèrent la lutte des classes comme le mécanisme de base de toute société. Ils observent que "L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes. [...] Oppresseurs et opprimés en perpétuelle opposition, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt secrète, tantôt ouverte et qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de toute société, soit par la ruine commune des classes en lutte" (Karl Marx and Friedrich Engels, "Le Manifeste du parti communiste," in Karl Marx, *Le Manifeste du parti communiste*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1971, 19). L'espace purgé de cette lutte serait l'espace utopique.
[8]Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste: Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 56.
[9]Pierre Barbéris, *Prélude*, 32.
[10]Hugo Caviola, *In the Zone: Perception and Presentation of Space in German and American Postmodernism*, Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser Verlag, 1991, 23.
[11]Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris: Payot, 1978, 30.
[12]Théodor Adorno, *Théorie esthétique*, Paris: Klincksieck, 1982, 50.
[13]Louis Marin, *Utopiques*, 346.
[14]Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, New York: Boni and Liveright, 1922. Pour lui, l'utopie d'évasion, qu'il appelle un "pseudo-environment or idolum" est un substitut pour le monde réel, "a sort of house of refuge to which we flee when our contacts with 'hard facts' become too complicated to carry through or too rough to face" (15). Il définit l'utopie de reconstruction comme "a vision of a reconstituted environment which is better adapted to the nature and aims of the human beings who dwell within it than the actual one; and not merely better adapted to their actual nature, but better fitted to their possible developments" (21). Pour Mark Kipperman, le premier type constitue un "futurist flight from history" et le deuxième, une "exhortation to mobilize in a period of transformation" ("Macropolitics of Utopia: Shelley's *Hellas* in Context," in Jonathan Arac and Harriet Ritvo, eds. *Macropolitics of Nineteenth-Century Literature: Nationalism, Exoticism, Imperialism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, 87).
[15]Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford (U.K.) & Cambridge (U.S.A): Blackwell, 1990, 229. Ce type d'utopisme, c'est la représentation de l'utopie d'évasion.
[16]Terry Eagleton, *The Ideology*, 230. Le bon utopisme, c'est la représentation de l'utopie de reconstruction.
[17]Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990, 8.
[18]Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, 183.
[19]Richard Dyer, "Entertainment and Utopia," in Simon During, ed. *The Cultural Studies Reader*, London and New York: Routledge, 1993, 273.

[20]Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, 205. Pour lui, les idées qui manquent cet effet transformateur sont idéologiques; elles servent à cacher la réalité et "later (turn) out to have been only distorted representations of a past of potential social order" (204).
[21]Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, trans., Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris: Editions de Minuit, 1960, 103.
[22]Dans cet ouvrage, More oppose à la situation tragique dans laquelle se trouve l'Angleterre la société idéale de l'Utopie, qui n'est que l'Angleterre elle-même transformée par un nouveau système politique et social. Ici, grâce à une production planifiée, le luxe d'une minorité est remplacé par une modeste aisance dont profite tout le monde. La propriété privée est également supprimée. On y voit ainsi le principe sur lequel s'organise l'utopie: l'égalité. Ce principe annonce déjà les utopies socialistes du XIX[e] siècle.
[23]Jean-Christian Petitfils, *Les Socialismes utopiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1977, 32. *Le Discours sur les sciences et les arts* (1750) de Rousseau et *Paysan perverti* (1775) de Restif de La Bretonne sont deux exemples de ces utopies rétrogrades.
[24]*La Basiliade* (1753) et *Le Code de la nature* (1755) de Morelly sont deux exemples de œ type d'utopie par la loi.
[25]*Lettres sur l'esprit du siècle* (1769) de Dom Deschamps et *Enquête sur la justice politique et son influence sur la vertu et le bonheur universel* (1793) de William Godwin sont deux exemples de ce type d'utopie. Dans *Lettres sur l'esprit du siècle* , Dom Deschamps fait une critique sévère du système philosophique de son temps. Dans cette utopie anarchisante, l'homme s'engage dans une marche régressive pour rejoindre les frontières de l'animalité. C'est un monde sans lois ni propriété privée. Il n'y a même pas la notion de vie privée, individuelle, parce que les habitations rustiques sont ouvertes à tous. La famille même n'existe pas; l'accouplement libre a remplacé le mariage et les enfants appartiennent à la communauté. Dans son utopie anarchisante, William Godwin rejette toute atteinte à l'autonomie de l'homme. Il condamne toute forme d'association, y inclus le mariage. Il veut que les rapports sociaux se règlent non plus sur la contrainte mais sur le besoin d'entraide. Il préconise alors des petites communautés sans liens formels, travaillant dans la joie et repartissant les biens de façon égalitaire.
[26]Jean-Christian Petitfils, *Les Socialismes utopiques*, 58-59

[27]Bronislaw Baczko, *Lumières*, 21. Le XIX[e] siècle se distingue par les nombreuses utopies qui sont proposées dans les écrits de tout genre: essais, articless, romans, textes populaires et d'autres. Parmi ces utopies, on compte les suivantes:
Julius von Voss, *Ini, ein Roman aux dem 21, Jahrhundert* (1810)
Charles Nodier, "Léviathan le long, archikan des Patagons de l'Ile Savante" (1833)
Félix Bodin, *Le Roman de l'avenir* (1834)
Étienne Cabet, *Voyage en Icarie* (1840)
Émile Souvestre, *Le Monde tel qu'il sera* (1846)
Nathaniel Hawthorne, *The Blythedale Romance* (1852)
H. Le Hon, *L'An 7860 de l'ère chrêtienne* (1860)
F. A. Couturier, *Paris moderne. Plan d'une ville modèle que l'auteur a appelée Novutopie* (1860)
Nikolai Chernyshevskii, *What is to be done?* (1863)
Jacques Fabien, *Paris en songe* (1863)
Henri Mettais, *Paris en l'an 5865 ou Paris dans quatre mille ans* (1865)
Victor Fournel, *Paris nouveau et Paris futur* (1865)
Tony Moilin, *Paris en l'an 2000* (1869)
Edward Bolwer-Lytton, *The Coming Race* (1871)
Sir George Chesney, *The Battle of Dorking* (1871)
Samuel Butler, *Erewhon, Or Over the Range* (1872)
Léonie Rouzade, *Voyage de Théodore à l'île de l'Utopie* (1872)
Alfred Franklin, *Les Ruines de Paris en 4875. Documents officiels et inédits* (1875)
Jules Verne, *Les Indes Noires* (1877), *Les Cinq cents millions de la Bégum* (1879), *L'Ile mystérieuse* (1874-75), *Matthias Sandorf* (1885), etc.

Jules Vallès, *Jacques Vingtras* (1879-1885), 3e vol.: *L'Insurgé*.
Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future* (1881)
Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882)
Albert Robida, *Le vingtième siècle* (1883)
W. H. Hudson, *A Crystal Age* (1887)
Edward Bellamy, *Looking Backward, 2000-1887* (1888); *Equality* (1897)
Theodor Hertzka, *Freiland: Ein soziales Zukunftsbild* (1890); *Eine Reise nach Freiland* (1893)
William Morris, *News from Nowhere; or An Epoch of Rest, Being Some Chapters from a Utopian Romance* (1890)
Oscar Wilde, "The Soul of Man under Socialism" (1891)
H. G. Wells, *Anticipations* (1901), *A Modern Utopia* (1905) etc.
Émile Zola, *Travail* (1901)
Theodor Herzl, *Altneuland* (1902)
Anatole France, *Sur la Pierre blanche* (1903)

[28]Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste*, 330.

[29]Dans sa *Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1802), par exemple, Saint-Simon conçoit l'idée d'un gouvernement mondial des savants et des artistes. Pour lui, le progrès scientifique et technologique prépare l'avènement de la société industrielle, gouvernée par les industriels. La lutte des classes et toute autre sorte d'antagonisme seront bannis de cette société. Il y règnera la pure liberté.

[30]Dans *Voyage en Icarie* (1839), Etienne Cabet présente une contrée idyllique qui est une société égalitaire où la monnaie et la propriété privée ont disparu, où l'on ne trouve ni oppresseurs ni opprimés. Les assemblées y sont élues démocratiquement. Tous les moyens de production appartiennent à la collectivité, le travail est rendu attrayant par le machinisme, et la répartition des produits s'opère de façon strictement égalitaire. On n'a pas besoin d'argent; tous les paiements s'effectuent contre la remise de bons du travail.

[31]Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979, xv.

[32]Richard D. Sonn, *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989, 2.

[33]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 13. Il ajoute que: "Situated as other, counter-discourses have the capacity to *situate*: to relativise the authority and stability of a dominant system of utterances" (15-16).

[34]Michel Maffesoli, *Logique de la domination*, Paris: Presses Universitaires de France, 1976, 46.

[35]Jürgen Habermas dit à ce propos: "The concepts of the public sphere and public opinion arose for the first time only in the eighteenth century [...] Public discussions about the exercise of political power which are both critical in intent and institutionally guaranteed have not always existed--they grew out of a specific phase of bourgeois society and could enter into the order of the bourgeois constitutional state only as a result of a particular constellation of interests." ("The Public Sphere," *New German Critique* 1 (1974): 50).

[36]Georges Burdeau, *Le Libéralisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1979, 8.

[37]Irene Collins, *Liberalism in Nineteenth-Century Europe*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, 17.

[38]Maurice Reclus, *La Troisième République: De 1870 à 1918*, Paris: Arthème Fayard, 1945, 151.

[39]Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*, London, Melbourne, Sydney, Auckland, Johannesburg: Hutchinson, 1982, 146.

[40]Jean-Michel Palmier, *Herbert Marcuse et la Nouvelle Gauche*, Paris: Éditions Pierre Belfond, 1973, 370.

[41]Maurice Reclus, *La Troisième République*, 151.

[42]Paul Leroy-Beaulieu, *La Question ouvrière au XIX^e siècle*, Paris: Charpentier et C^ie, 1872, 2.

[43]Kingsley Martin, *The Rise of French Liberal Thought: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, New York: New York University Press, 1954, 2.

[44]Louis Marin, *Utopiques*, 346.
[45]Louis Marin, *Utopiques*, 351.
[46]Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II: Fondements d'une sociologie de la quotidiennetê*, Paris: L'Arche Éditeur, 1961, 242.
[47]Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Louis Wirth and Edward Shils, trans., New York: Harcourt, Bruce and Company, 1936, 203.
[48]Roger Price, *A Social History*, 103.
[49]Claude Duchet, "La Mise en texte du social," in Claude Duchet *et al.*, *Balzac et La Peau de chagrin*, Paris: C.D.U. et SEDES, 1979, 80.
[50]Michel Vovelle, *Idêologies et mentalitês*, Paris: François Maspero, 1982, 304.
[51]Michel Vovelle, *Idêologies*, 305.
[52]Sandy Petrey, *History in the Text*, 7.
[53]Pour Kristin Ross, cela constitue la raison d'être de la révolution. Elle dit: "[...] revolution consists not in changing the juridical form that allots space/time [...] but rather in completely transforming the nature of space/time" (*The Emergence of Social Space*, 41).
[54]Yves Durand, *La Sociêtê française au XVIII[e] siècle: Institutions et sociêtê*, Paris: C.D.U. et SEDES, 1992, 28.
[55]Jean Levaillant, "Trajets de la représentation dans *Les Dieux ont soif* d'Anatole France," in Claude Duchet, éd. *Sociocritique*. Paris: Éditions Fernand Nathan, 1979, 101.
[56]Michael Riffaterre, *La Production du texte*, Paris: Éditions du Seuil, 1979, 25-27. Il a remplacé les toponymes dans un texte de *La Dêbâcle* par des toponymes tirés de l'annuaire téléphonique du département des Landes. Mais aucun de ses auditeurs ne s'est rendu compte de ce remplacement.
[57]Mikhaïl Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage: Essai d'application de la mêthode sociologique en linguistique*, Marina Yaguello, trans., Paris: Editions de Minuit, 1977, 44. Il ajoute que dans les conditions habituelles de la vie sociale, cette contradiction ne se montre pas à découvert parce que, dans l'idéologie dominante, le signe idéologique est toujours quelque peu réactionnaire et s'efforce de stabiliser le stade antérieur du courant dialectique de l'évolution sociale, d'accentuer la vérité d'hier comme étant valide aujourd'hui (44).
[58]Michel Maffesoli, *La Violence totalitaire*, 90.
[59]Sandy Petrey, *History in the Text*, 7.
[60]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 223.
[61]Freund, J., *L'Essence du politique*. Paris: Édition Sirey, 1965, 570.
[62]Terry Eagleton, "Foreword," in Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, vi.
[63]Sandy Petrey, *History in the Text: "Quatrevingt-treize" and the French Revolution*, Amsterdam: John Benjamins B. V., 1980, 63.
[64]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 42. Cette remarque, qu'elle a faite à l'égard de la Commune de 1871, s'applique à tous les espaces révolutionnaires.
[65]Henri Lefebvre, *Critique*, 242.
[66]Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, eds. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 309.
[67]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 223.
[68]Lukacs fait une distinction entre révolution politique et révolution sociale en ces termes: "Une révolution politique ne fait que consacrer un état économico-social qui s'est déjà imposé au moins partiellement dans la réalité économique. La révolution met le nouveau droit 'juste' et 'équitable' à la place de l'ancien ordre juridique ressenti comme 'injuste'. Le milieu social de la vie ne subit aucun bouleversement radical [...] Au contraire, la révolution sociale vise justement à changer ce milieu, et tout changement dans ce domaine va si profondément contre les instincts de l'homme moyen qu'il y voit une menace catastrophique contre *la vie en gênêral*, une force naturelle aveugle, semblable à une inondation ou à un tremblement de terre. (Georg Lukacs, *Histoire*, 295).

[69]Karl Marx, "La Lutte de classes en France (1848-1850)," in Karl Marx, *Le Manifeste du parti communiste*, 81.
[70]Edmond Cros, *Théorie et pratique sociocritiques*, 323.
[71]Michel Maffesoli, *La Violence totalitaire*. 285.
[72]Jean Levaillant, *Les Aventures du scepticisme: Essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, Paris: Armand Colin, 1965, 736.
[73]Jean Levaillant, "Trajets de la représentation," 107.
[74]Kingsley Martin, *The Rise of French Liberal Thought*, 11.
[75]Richard Terdiman, *Discourse/Counter-discourse*, 42-43.
[76]Jean Levaillant, *Les Aventures* , 763.
[77]Gillian Beer, *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Elliot and Nineteenth-Century Fiction*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983, 91.
[78]Donald Bruce, "Chaotic Phenomena in Word and Deed: Representations of Nature and Culture in the Paris Commune of 1871," in Donald Bruce and Anthony Purdy, eds. *Literature and Science*, Amsterdam: Rodopi, 1994, 155.
[79]Krishnan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia*, 125.
[80]Evelyne Cosset, "L'espace de l'utopie: Nature et fonction romanesque des utopies dans *Le Ventre de Paris, Germinal, La Terre* et *L'Argent*," *Cahiers Naturalistes* 63 (1989): 147.
[81]C'est en 1870, une dizaine d'années après la parution de *Origin of species* (1859), que le cousin de Darwin, Francis Galton, a fondé l'eugénique scientifique.
[82]Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, "Introduction," in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds. *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Cambridge: Polity Press, 1987, 10.
[83]Russell Berman, "Foreword: The Wandering Z: Reflections on Kaplan's *Reproductions of Banality*," in Alice Yaeger Kaplan, *Reproductions of Banality: Fascism, Literature, and French Intellectual Life*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, xxii.
[84]Joseph Gabel, "Conscience utopique et fausse conscience," in Maurice de Gandillac et Catherine Piron, eds. *Le Discours utopique*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1978, 43.
[85]Edmond Cros, *Théorie et pratique*, 233.
[86]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 139-140.
[87]Philippe Braud et François Burdeau, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Paris: Éditions Montchrestien, 1983, 288.
[88]Alain Grosrichard, *Structure du sérail: La Fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris: Éditions du Seuil, 1979, 86.
[89]Ross Chambers, "Cultural and Ideological Determinations," 70.
[90]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 202-203.
[91]Michel de Certeau, *Heterologies*, 196.
[92]Théodor Adorno, *Théorie esthétique*, 88.
[93]Michel Théron, *Comprendre la culture générale*, Paris: Édition Marketing, 1991, 7.
[94]Michel Théron, *Comprendre la culture générale*, 17.
[95]Michel Maffesoli, *La Violence totalitaire*, 184.
[96]Notons à cet égard que dans la construction de l'utopie à Clarens dans *La Nouvelle Héloïse*, la culture fait semblant d'être la nature.
[97]Simon During, "Introduction," in Simon During, ed. *The Cultural Studies Reader*, London and New York: Routledge, 1993, 6.
[98]Ross Chambers, "Cultural and Ideological Determinations," 7.
[99]Peter Hohendahl, "Jürgen Habermas: 'The Public Sphere'," *New German Critique* 1 (1974): 47.
[100]Roger Price, *A Social History*, 250.
[101]Jürgen Habermas, *La Technique*, 31.
[102]A. J. Greimas, *Maupassant*, 187.

[103]Louis Marin, *Utopiques*, 253.

[104]Charles Fourier, l'un des utopistes du XIX[e] siècle, critique l'état social existant et dévoile la misère matérielle et morale de la société bourgeoise. Il est avant tout le prophète de la réconciliation: il veut réaliser l'unité des hommes au moyen d'une transformation totale de la société en celle privée de toute inégalité, de toute oppression. Pour ce faire, il prévoit une gigantesque coopérative humaine, dont l'association de base est la *phalange*, unité de production et de consommation.

[105]Alice Kaplan and Kristin Ross, "Introduction to 'Everyday Life'," *Yale French Studies* 73 (1987): 3.

[106]Henri Lefebvre, *La Vie quotidienne*, 68.

[107]Paul Lafargue, *The Right to be lazy and other Studies*, New York: Gordon Press, 1973, 10.

[108]A. J. Greimas, *Maupassant: La Sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris: Éditions du Seuil, 1976, 177.

[109]Zygmunt Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1976, 116.

[110]Henri Lefebvre, *Critique II*, 211.

[111]Tery Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* 71.

[112]Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder and Herder, 1972, 38.

[113]Simon During, "Introduction," in Simon During, ed. *The Cultural Studies Reader*, London and New York: Routledge, 1993, 5.

[114]Georg Lukacs, *Histoire*, 102.

[115]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 59.

[116]Paul Leroy-Beaulieu, *La Question ouvrière*, 21.

[117]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 279.

[118]Roger Price, *A Social History*, 251.

[119]Edmond Cros, *Théorie et pratique sociocritiques*, 328.

[120]Henri Lefebvre, *La Vie quotidienne*, 128. Cette idée de détermination et de préfabrication fait penser à celle d'habitus. Pierre Bourdieu définit ce terme ainsi: "Structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'habitus est aussi structure structurée: le principe de division en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en classes sociales" (*La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, 191).

[121]Zygmunt Bauman, *Socialism*, 118.

[122]Ces idéologèmes constituent, selon Marc Angenot, l'expression concrète de l'axiome égalitaire. (*L'Utopie collectiviste*. 299).

[123]Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1950, 182.

[124]Georges Sorel, *Réflexions* 200.

[125]Marie-Christine Leps, *Apprehending the Criminal*, 145.

[126]Henri Mitterand, *Le Discours du roman*, 148.

[127]Il importe de souligner ici que le discours anarchiste est marginalisé dans le parcours narratif de *Germinal* et de *Travail* au moyen de la marginalisation de Souvarine et de Lange; il en va de même du discours collectiviste qui se véhicule dans les énoncés de Rasseneur et de Bonnaire.

[128]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 35.

[129]Pierre Bourdieu, "Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power," in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, eds. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 164.

[130]Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique: L'Avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Paris: Éditions du Seuil, 1974, 185.

[131]Sandy Petrey, "Discours social," 70.

[132]Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*. 115.

[133]Charles Darwin, *The Origin of Species*, (introduced and abridged by Philip Appleman), New

York and London: W. W. Norton and Co., 1975, 47.
[134]Pour Edmond Cros, tout discours est instrument d'occultation. (*Théorie et pratique*, 320).
[135]Donald Bruce, "Exchanging Values: Symbolic Resistance to the Cash Nexus in Jules Vallès's *Jacques Vingtras*," in Anthony Purdy, ed. *Literature and Money*, Amsterdam-Atlanta: Éditions Rodopi B.V., 1993, 170.
[136]Stephen Jay Gould, *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*, New York and London: W. W. Norton & Company, 1991, 327.
[137]Stephen Jay Gould, *Bully for Brontosaurus*, 329.
[138]Gillian Beer, *Darwin's Plots*, 63.
[139]Michel Maffesoli, *La Violence totalitaire*, 62.
[140]Mikhaïl Bakhtine, *Le Marxisme*, 44.
[141]Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste*, 25-26.
[142]Louis Marin, *Utopiques*, 10.
[143]Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia*, 22.
[144]Roger Price, *A Social History*, 257.
[145]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 222.
[146]Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste*, 22.
[147]Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste*, 59.
[148]Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 43.
[149]Marie Louise Berneri, *Journey through Utopia*, London: Routledge & Kegan Paul, 1950, 6.
[150]Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 1979, 735.
[151]Philippe Braud et François Burdeau, *Histoire des idées politiques*, 207.
[152]Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia*, 169.
[153]Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France I: Des origines à 1914*, Paris: Librairie François Maspero, 1975, 34.
[154]Richard D. Sonn, *Anarchism*, 52.
[155]Richard D. Sonn, *Anarchism*, 291.
[156]Richard Sonn, "The Early Political Career of Maurice Barrès: Anarchist, Socialist or Protofascist?" *CLIO* 21,1 (1991): 50.
[157] J.-M. Palmier, *Herbert Marcuse*, 388.
[158]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 41.
[159]Donald Bruce, "Chaotic Phenomena in Word and Deed," 160.
[160]Donald Bruce, "Chaotic Phenomena in Word and Deed," 157.
[161]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 39.
[162]Cette démolition de la Colonne Vendôme par les Communards est avant tout une action antihiérarchique. Kristin Ross dit, à ce sujet: "We can take as an obvious and graphic example of the attack on verticality the Communards' demolition of the Vendôme Column, built to glorify the exploits of Napoléon's Grand Army" (Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 5).
[163]Michel de Certeau, *Heterologies*, 186.
[164]Dick Hebdige, "From Culture to Hegemony," in Simon During, ed. *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1993, 363.
[165]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 133.
[166]Richard D. Sonn, *Anarchism*, 290-291.

CHAPITRE 4

PHALLOCRATISME/FÉMINISME: L'INSCRIPTION DE L'ALTÉRITÉ/IDENTITÉ DE LA FEMME

> Who is She, the Other of phallocentric discourse, the mysterious absence that cannot be brought to presence in masculine categories or reduced to what is known by instrumental rationality? Is she a question that must remain unanswerable because She is the unknowable Other of reason and its subject? [...] The truth of Woman is that she does not exist, except as the Other of a discourse grounded in Her radical exclusion.
>
> *Drucilla Cornell & Adam Thurschwell*[1]

4.1. Introduction

L'étude de la représentation romanesque de l'espace faite jusqu'ici a procédé par un rétrécissement continu de l'espace: du grand espace périphérique (colonial et exotique), je suis passé à l'espace du centre (national et régional) pour aboutir, dans le chapitre précédent, à l'espace nul, imaginaire. Cette étude a porté essentiellement sur deux des trois grandes articulations de l'altérité: la race et la classe. La troisième articulation importante de l'altérité--le genre--mérite également d'être étudiée, étant donné qu'à l'époque fin-de-siècle, les voix contestataires des Autres de classe--les prolétaires--se sont tues avec l'échec de la Commune, et que les voix contestataires des Autres de race ne commencent pas encore à se faire entendre: ce ne sont que les voix émergentes et contestataires des femmes qui s'efforcent de subvertir le discours dominant.

Sujets masculins et féminins consomment l'espace géographique qui m'a servi de cadre jusqu'ici. Dans l'étude de cette troisième forme d'altérité, ma conception de l'espace portera encore une fois sur le géographique et le dépassera en même temps: je considérerai le corps féminin même comme objet spatial. Pour établir justement ce rapport entre le corps et l'espace, Terry

Eagleton décrit le corps humain comme un "eminently spatial object."[2] Mary Louise Pratt le fait en parlant de "landscape" et de "bodyscape."[3] Barbara Harlow apporte une précision, tout en se bornant à la périphérie: elle voit une analogie entre le projet impérialiste de colonisation des Autres et de leurs espaces et le phantasme de l'appropriation de la femme exotique voilée.[4] Klaus Theweleit va encore plus loin en considérant la conquête de l'espace de l'Autre et la domination de la femme comme deux côtés d'un même projet impérialiste:

> The expansion of the European world outward beyond old boundaries found expression in imperialist drives against 'primitive peoples.' [...] this corresponded to an inner imperialism that took as its territories lands formed from the subjugated nature of female bodies. Just as the external gold was mined from the body of the world's peoples, these (sic) *internal* variety (the new male ego with its new freedoms) was extracted from the body of subjugated femaleness. The patriarchal bourgeoisie, arming itself for a new departure toward world domination, depended equally on both forms of subjugation. [...] It was two aspects of a single conquest that set up white masters over the colored nations of the world and placed the dominant male ego of the emergent bourgeoisie in a position of domination over women in his own society. He would continue to employ those women as the colorful raw material for shaping the images and setting the boundaries that were so necessary to secure his domination.[5]

Les deux types d'impérialisme sont entrepris par la classe dominante.

Si la littérature est diversement identifiée comme "the locus for the practice of radical critique, progressive reform, or the promotion of the established order,"[6] en ce qui concerne la représentation de la femme, elle (la littérature) rapproche surtout deux de ces pratiques qui sont diamétralement opposées l'une à l'autre: la pratique d'une critique radicale et celle de la promotion de l'ordre établi. La première pratique relève, en l'occurrence, du féminisme et la deuxième, du phallocratisme. A l'aide de la voix analytique du féminisme contemporain, l'analyse de romans écrits par des hommes

dans le présent chapitre vise à montrer que même dans les textes masculins, la représentation de la femme ne souligne pas seulement l'altérité du sujet féminin (pratique de la promotion de l'ordre établi), mais aussi son identité; et que des mécanismes textuels subvertissent la représentation altéritaire de la femme par le discours masculin et font émerger quand même la voix contestataire féminine.

Le féminisme, c'est "toute analyse, toute action, tout geste posant comme conflictuels--et défavorables aux femmes--les rapports entre les deux sexes et visant à en comprendre la nature ou à en modifier les termes."[7] Ces rapports défavorables s'expriment dans la conception de la femme comme "réserve (de) *négativité* soutenant l'articulation [du *pas* des hommes] dans un progrès, pour une part fictif, vers la maîtrise du pouvoir. Du savoir. Auxquels elle n'aura pas de part."[8] C'est ainsi que la femme devient "hors scène, hors représentation, hors jeu, hors je."[9] Après avoir tenu compte de cette conception phallocratique de la femme, aboutissant à la perte totale de son identité, Luce Irigaray modifie les termes des rapports entre les deux sexes en considérant le sujet féminin comme "puissance en réserve pour les opérations dialectiques à venir."[10] La voix contestataire émerge et domine toute lutte féministe, comme Sherry Simon l'atteste dans son analyse de la notion d'identité au Québec:

> Le féminisme [...] a été, sans aucun doute, l'expression la plus forte de la contestation de la différence. Né d'une revendication alternative de la différence, d'une volonté politique de répondre à une identité imposée dans la domination, le féminisme a également eu un rôle heuristique essentiel: il a ouvert la voie à l'exploration historique et conceptuelle de la différence de tout ordre.[11]

Cette identité est imposée par la société patriarcale, phallocratique, comme on le voit dans le résumé que Maroussia Hajdukowski-Ahmed fait de la lutte

féministe: "Toutes les théories féministes sont nées du même scandale: la violence perpétrée contre la femme et occultée par le pouvoir patriarcal. Mues et servies par la mémoire, elles dénoncent ce qui fait violence à l'autre, l'exclut et la réifie dans l'histoire, la langue, la psychanalyse etc., pour affirmer l'existence d'un sujet pluriel ou d'un pluriel de sujets féminins."[12] Discours phallocratique et discours féministe se mettent donc en opposition--discours/contre-discours--dans la représentation de la femme.

Edward Said fait la remarque suivante au sujet de la représentation et de son rapport à l'altérité:

> We have become very aware in recent years of the constraints upon the cultural representation of women, and the pressures that go into the created representations of inferior classes and races. In all these areas--gender, class, and race--criticism has correctly focussed upon the institutional forces in modern Western societies that shape and set limits on the representation of what are considered essentially subordinate beings; thus representation itself has been characterized as keeping the subordinate subordinate, the inferior inferior.[13]

Cette conception de la représentation me paraît trop restreinte: elle rend la représentation monolithique, voire monologique. La présence de plus d'un discours dans le texte littéraire, qui se construit par l'interpénétration de nombreux discours, phénomène que Bakhtine appelle plurivocalité ou plurilinguisme,[14] me semble miner une telle notion. L'étude de quelques romans d'écrivains masculins--*Aziyadé* (1879) de Pierre Loti; *Nana* (1880) d'Émile Zola; et *L'Eve future* (1886) de Villiers de l'Isle-Adam, principalement--soulignera les pratiques contradictoires qui entrent en jeu pour produire, chacune, sa représentation de la femme. Ces romans m'intéressent également du fait qu'ils reprennent plus ou moins les discours principaux qui figurent dans les romans étudiés dans les chapitres précédents: le discours exotique dans *Aziyadé*, le discours domestique (équivalent du

discours nationaliste) dans *Nana*, et le discours scientifique (utopique?) dans *L'Eve future*.

4.1.1. Aperçu historique du féminisme

Influencée par l'ordre et la hiérarchie qui caractérise le régime "totalitaire" de Louis XIV, la société française de la période antérieure à 1789 reste androcentrique, l'homme en constitue la norme, et la femme y est considérée comme un être inférieur. La vie quotidienne sépare radicalement hommes et femmes: l'espace masculin et l'espace féminin ne s'interpénètrent pas (même dans la noblesse). Même la Révolution n'a pas changé cette situation parce que, en dépit de choisir comme devise "Liberté, Égalité, Fraternité", les révolutionnaires l'ont perpétuée.

Tout au long du XIX^{e} siècle, la jurisprudence traduit le raidissement du pouvoir patriarcal; elle régit l'existence quotidienne de la femme. Foucault explique cette situation en termes d'illégalismes: "La bourgeoisie se réservera [...] l'illégalisme des droits: la possibilité de tourner ses propres règlements et ses propres lois; de faire assurer tout un immense secteur de la circulation économique par un jeu qui se déploie dans les marges de la législation."[15] Cet illégalisme des droits dépasse le domaine purement économique; la bourgeoisie en profite pour formuler des règles qui assurent l'altérité de la femme. Joan Landes constate à ce sujet:

> In their civil and political existence, nineteenth-century women were seriously disadvantaged. The subordination of women to men and a rigid sexual differentiation were encapsulated in the uniform body of laws codified by Napoleon during the first decade of the century. The Civil Code excluded women from the definition of citizenship even as it recognized the equal rights of all citizens.[16]

Ainsi, les femmes se mobilisent, à partir de 1789, et tout au long du XIX^{e}

siècle, et le féminisme passe de la théorie à la pratique: il commence à devenir un mouvement. Les femmes se dressent et révendiquent leurs droits par leurs écrits, par leurs paroles, et par leurs actes. La forme de ce militantisme est étroitement liée aux événements politiques qui agitent la France pendant cette période particulièrement tumultueuse. Le sort des mouvements féministes dépend, toutefois, directement du caractère autoritaire ou libéral de la législation. Quand le droit d'association et de réunion est reconnu et que la presse est libre, les femmes se lancent dans la bataille pour leurs droits. Sinon, elles se taisent et s'immobilisent.

Cependant l'action des femmes de 1789 à 1871 "se déroule sous les yeux des hommes qui tiennent toujours les rouages des affaires publiques et qui, dans le privé, père, mari, frère ou amant, ne cessent point de se conduire en mâles."[17] Les femmes apprennent à ce moment qu'il y a décalage entre lutte des classes et lutte des sexes. Malgré leur participation avec les hommes dans la lutte contre les éléments contre-révolutionnaires--les aristocrates et le clergé--les femmes n'obtiennent pas leurs droits, les hommes hésitent à les leur accorder. Les révolutionnaires, dont Marat et Robespierre, ne se débarrassent pas de l'idée de l'infériorité naturelle de la femme. C'est ainsi qu'elles se lancent dans leur lutte particulière: la lutte des sexes. Le pouvoir masculin répond à cette lutte par se venger des femmes de l'avoir contesté: leur statut juridique est dicté par une dictature militaire et la bourgeoisie, qui n'est pas prête à abandonner tant soit peu du pouvoir récemment conquis, accable les femmes de son mépris.

La période 1830-1848 est particulièrement riche pour l'histoire du féminisme. Cette période se caractérise par un développement parallèle: l'éveil de la conscience de classe et celui de la conscience de genre. Après l'intermède napoléonien qui fait taire les grandes espérances nées de la

Révolution, le mouvement des femmes semble enfin se constituer en pensée autonome et en organisations spécifiques. Ce mouvement exige l'égalité civile et politique des hommes et des femmes. C'est pendant cette époque que le romantisme remet la femme sur un piédestal et l'adore comme une reine. Christine Klein-Lataud fait remarquer à cet égard: "Au moment même où dans les faits la femme est la plus opprimée, elle se voit inversement exaltée dans l'imaginaire: qu'importe sa sujétion, puisque l'esclave est reine."[18] Le saint-simonisme vient ajouter sa voix à celle du romantisme pour glorifier la femme. Toutefois, comme au XVIII^{e} siècle, le règne mondain de la femme reste illusoire; en réalité, les conditions d'existence se dégradent pour la plupart d'entre elles.

La proclamation de la Seconde République en 1848 semble inaugurer une ère nouvelle de justice et de fraternité où les inégalités politiques et sociales que deux révolutions n'ont pas pu éliminer vont disparaître. Le féminisme prend alors une nouvelle vigueur. L'évidence concrète de cette vigueur, c'est que c'est en cette année qu'Eugénie Niboyet, une militante saint-simonienne importante, fonde le premier quotidien féministe: *La Voix des femmes*. Mais à la fin de cette République, les femmes se retrouvent plus démunies encore que sous le règne de Louis-Philippe, sur le plan politique. Sous le règne de Louis-Philippe, ce roi bourgeois, les penseurs socialistes ont lié l'émancipation du travailleur et celle de la femme. Mais avec la révolution de 1848, les deux émancipations se distinguent l'une de l'autre. Les femmes ne se sentent plus aussi solidaires des travailleurs depuis qu'ils ont conquis la souveraineté nationale. Désormais, le mouvement féministe va mener un combat autonome.

Le conseil de Guizot aux bourgeois, "enrichissez-vous!", s'est traduit pour la majorité des femmes par une constante aggravation de leurs

conditions de vie. L'oppression économique étouffe toute velléité de révolte. Alors le féminisme connaît une phase de stagnation.

Sous le Second Empire, la censure de la presse[19] et l'abolition du droit de réunion rendent impossible le militantisme des féministes. Elles portent donc le combat sur le seul terrain possible: celui du symbolique, du discursif. Ce qui est toujours important, étant donné qu'à ce moment des penseurs prestigieux exposent de bonnes raisons sur la nécessité d'enfermer les femmes dans l'espace privé: la maison. Chose étonnante, c'est que même l'anarchiste renommé, Pierre-Joseph Proudhon, se montre antiféministe. Il propose de réorganiser la société en se fondant sur la famille comme unité de production et va jusqu'au point de déclarer que la femme est inférieure à l'homme et qu'elle se situe entre lui et l'animal.[20]

À partir de 1868, l'activisme féminin peut se déployer librement grâce au tournant libéral du Second Empire. 1869 marque une étape décisive dans le développement du féminisme: c'est l'année où la première grève des femmes a lieu. La même année, Maria Desraismes fonde avec Léon Richer, un journal *Le Droit des Femmes*, et le 16 avril 1870, *l'Association pour le Droit des femmes* qui est très influente sous la Troisième République. Quelques-uns des membres de cette association sont André Léo--pseudonyme de Léodile Champseix (militante radicale pendant la Commune), Angélique Arnaud, Louise Michel (elle anime les comités de vigilance de Montmartre, les plus actifs), Legouvé et Camille Flammarion.

Pendant la Commune, les femmes se mettent au service de la Révolution communale. Elles mènent avec courage la lutte militaire et elles essaient de poser les bases de la société future. Étant donné la participation considérable des femmes dans la Commune de Paris de 1871, on peut entrevoir dans cette révolution prolétarienne la première conciliation

historique entre intérêts de classe et intérêts de sexe. Le 18 mars 1871 trouve un certain nombre de femmes prêtes idéologiquement à prendre le pouvoir. Mais malheureusement, la déportation met fin au rêve égalitaire des femmes communardes. Maïté Albistur et Daniel Armogathe explique l'importance de la Commune pour le féminisme en ces termes: "L'insurrection de la Commune est importante pour l'histoire du féminisme. Pendant ces deux mois de pouvoir prolétarien se trouve vérifiée la thèse que les mâles--fussent-ils d'ardents révolutionnaires--ne sont pas prêts à abandonner les privilèges acquis aux dépens de l'autre sexe."[21] Les femmes n'ont pas la place méritée dans les structures officielles de la Commune. Il n'y a aucune femme parmi les quatre-vingt-dix membres de la Commune, ni dans les commissions dirigeant le fonctionnement des services publics. Ainsi, même la Commune, qui se veut non seulement une insurrection contre les pratiques politiques du Second Empire, mais aussi "a revolt against deep forms of social regimentation,"[22] n'arrive pas à se présenter comme la république idéale où l'oppression et la domination de la femme par l'homme disparaîtra. Il devient donc évident aux femmes, après 1871, que la lutte contre l'ennemi de classe ne signifie pas nécessairement l'émancipation de leur sexe. André Léo dénonce l'antiféminisme des communards dans un article intitulé "La Révolution sans les femmes," écrit le 8 mai 1871 dans *La Sociale*. Malgré sa prétention à l'*horizontalité*, c'est-à-dire le nivellement de toutes les hiérarchies, l'espace de la Commune ne réussit pas à devenir "horizontal" en ce qui concerne le rapport entre les hommes et les femmes. Il importe de souligner, toutefois, que le rôle des femmes dans la Commune est très important pour l'imaginaire public. Les révolutionnaires se souviennent du courage de ces femmes qui sont mortes sur les barricades pour l'avènement d'un monde meilleur. Et les réactionnaires sont hantés par

l'image menaçante des pétroleuses semant le feu et la mort et des tricoteuses assoiffées de sang.

Après la Commune vient la Troisième République, dont la majorité des élus ne sont pas républicains, mais monarchistes ou bonapartistes. Beaucoup des républicains rejettent les femmes parce qu'ils n'ont détrôné l'empereur et Dieu que pour se mettre à leur place. Ainsi Christine Klein-Lataud a raison de déclarer que "le XIX^{e} siècle n'a pas pris la 'Bastille de femmes'."[23]

L'homme a toujours essayé, avec succès, de maintenir l'inégalité entre lui et la femme. L'évolution du féminisme que je viens de tracer brièvement valide l'observation de Simone de Beauvoir que la femme "se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu: elle est l'Autre."[24] Elle ajoute, de façon ironique, et par là subversive: "C'est là ce qui caractérise fondamentalement la femme: elle est l'Autre au cœur d'une totalité dont les deux termes sont nécessaires l'un à l'autre."[25] La femme est conçue comme ce que l'homme n'est pas: "The world of the female is constituted by a series of negations. She is simply what he happens not to be. Her identity becomes defined by a lack.[26] Ainsi, l'homme se conçoit comme culture, et la conçoit comme nature:

> Women's exclusion is the very constitution of a sphere of discourse which bans the female from history to the realm of nature, from the light of the public to the interior of the household, from the civilizing effect of culture to the repetitious burden of nurture and reproduction. The public sphere, the sphere of justice, moves into historicity, whereas the private sphere, the sphere of care and intimacy, is unchanging and timeless. It pulls us toward the earth even when we, [...] strive to pull away from it. The dehistoricization of the private realm signifies that, as the male ego celebrates his passage from nature

> to culture, from conflict to consensus, women remain in a timeless universe, condemned to repeat the cycles of life.[27]

Comme la littérature ne reflète pas mais *travaille* le social, le culturel, voyons maintenant comment la femme--exotique, prolétaire, "scientifique"--est représentée dans les romans de trois écrivains masculins, ainsi que les contradictions qui s'y présentent.

4.2. La Femme exotique

Nous venons de voir la hiérarchisation qui caractérise l'espace social dans le rapport entre les hommes et les femmes, hiérarchisation qu'aucun régime politique du XIX^{e} siècle n'a essayé d'éliminer. Comme la cognition et la narration sont étroitement liées l'une à l'autre, la façon dont les hommes perçoivent les femmes se transmet dans la représentation textuelle de celles-ci. Emmanuel Levinas, par exemple, souligne l'altérité de la femme ainsi: "Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le *féminin*."[28] Voyons comment une telle image rigoureuse de l'altérité féminine s'effectue dans l'espace discursif où la femme exotique est représentée.

Dans *Aziyadé* (1879), le premier roman de Pierre Loti, le héros-narrateur, lieutenant de marine anglais nommé Loti, tombe amoureux d'Aziyadé, jeune Circassienne enfermée dans un harem. Grâce à la complicité de Samuel, un jeune Macédonien, et d'Achmet, un Turc, qui s'attachent à Loti et le servent par amitié, il réussit à la rencontrer. Malgré les nombreux obstacles qui les séparent, leur amour caché grandit. Loti est rappelé en Angleterre. Prêt à s'établir en Turquie pour ne pas abandonner Aziyadé, il se

résout, au dernier moment, à partir. En conséquence, Aziyadé se laisse mourir de langueur. Loti, en l'apprenant, s'engage au service de la Turquie et meurt à la guerre.

Edward Said établit un lien entre le roman et l'impérialisme: "The novel, as a cultural artefact of bourgeois society, and imperialism are unthinkable without each other."[29] La représentation spatiale et l'un des mécaanismes par lesquels le projet impérialiste peut s'insérer dans le roman. Les personnages principaux d'*Aziyadé* appartiennent au centre (Loti) et à la périphérie (Aziyadé) respectivement. Et la narration s'ouvre sur la présence impérialiste dans l'espace de l'Autre: "La population de Salonique conservait encore envers nous une attitude contrainte et hostile, aussi l'autorité nous obligeait-elle à traîner par les rues un sabre et tout un appareil de guerre" (*A.* 44). Le héros-narrateur est l'un de ces étrangers qui sont venus menacer le pays de l'héroïne sur de si terribles machines de fer (*A.* 45). Le rapport entre le centre et la périphérie étant celui de pouvoir et de domination, le fait même qu'Aziyadé vient de la périphérie la rend Autre, ce qu'aggrave sa féminité. Elle souffre ainsi d'une altérité redoublée, comme toutes les autres femmes exotiques.

4.2.1. Espace féminin=Prison

Dans la société représentée dans *Aziyadé*, l'espace social est rigoureusement divisé en dehors et dedans, en espace public et espace privé. Le premier appartient aux hommes et le deuxième aux femmes. Cette répartition rigide distingue l'espace oriental (périphérique) de l'espace occidental (du centre). Dans l'une de ses lettres à Plumkett, son ami qui est à Londres, le héros-narrateur rapproche les deux espaces ainsi: "Les Orientaux [...] savent seuls être *chez eux;* dans vos logis d'Europe, ouverts à tout venant,

vous êtes chez vous comme on est ici dans la rue, [...] vous ne connaissez point cette inviolabilité de l'intérieur" (*A*. 147). Ailleurs, après avoir décrit le quartier aristocratique où habite Aziyadé, le narrateur reprend la même opposition "intérieur/extérieur" ainsi: "Dans les villes d'Occident, la vie du dedans se devine au-dehors; [...] Le regard ne plonge jamais dans une demeure turque. [...] L'intérieur ne se devine jamais" (*A*. 199). Cette inviolabilité de l'intérieur résulte de la configuration culturelle de l'espace de l'Autre. Elle se manifeste également dans la consommation de l'espace par les hommes et les femmes.

L'espace exclusivement féminin représenté dans *Aziyadé* est celui du harem. Les fenêtres des haremlikes ont, en général, des grillages discrets. Le héros-narrateur voit l'héroïne, pour la première fois, "derrière d'épais barreaux de fer" (*A*. 45). Le narrateur parle ailleurs du grillage de fer, des terribles barreaux des fenêtres d'Aziyadé. Ces unités lexicales "barreaux" et "grillage" font de l'espace féminin une sorte de prison où la femme est incarcérée. Pour accentuer cette idée d'emprisonnement, le narrateur parle des farouches surveillances des harems (*A*. 46). La surveillance implique toujours un rapport de pouvoir. Stabiliser, pacifier, encadrer, moraliser, éduquer, surveiller, et enraciner sont quelques-uns des mécanismes de réterritorialisation, non seulement de la classe ouvrière, comme Marc Angenot le dit,[30] mais aussi des dominés en général. L'encadrement et la surveillance de la femme dans l'espace privé qui lui est réservé constituent donc sa réterritorialisation. Le mariage constitue pour elle une première réterritorialisation (j'y reviendrai), l'encadrement dans l'espace en constitue une deuxième.

Au cours de la narration, on ne voit guère de femmes dans l'espace public. La première énonciation du sujet féminin dans la narration porte sur

son absence de l'espace public: "[...] aucune tête de femme ne se montrait derrière les grillages discrets des *haremlikes*" (*A.* 44-45). Même dans ces appartements des femmes, espaces privés féminins, les femmes sont obligées de se cacher du regard des hommes. Malek Alloula l'explique ainsi: "Une société où l'espace social est si fortement divisé entre un extérieur et un intérieur ne peut nullement faire une place à un regard qui par nature abolit cette partition rigide et tend à rendre public ce qui se dérobe sans cesse."[31] Emmanuel Levinas voit dans ce fait de se cacher l'essence même du féminin: "Ce qui m'importe dans cette notion du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. Le féminin [...] [c]'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher et ce fait de se cacher est précisément la pudeur."[32] Une femme qui refuse de se cacher peut donc provoquer l'inquiétude. On peut ainsi comprendre le héros-narrateur lorsqu'il éprouve "une étrange impression en apercevant près de [lui], derrière d'épais barreaux de fer, le haut d'une tête humaine, deux grands yeux verts fixés sur les [siens]" (*A.* 45); surtout quand il s'agit d'une tête de femme. Et Malek Alloula de dire:

> Mis en présence de la femme voilée, le photographe se sent photographié. Devenant lui-même objet-pour-le-regard, il perd l'initiative: *il est dépossédé de son propre regard*. Cette expérience variée de la frustration, le photographe en fait le signe de sa négation. La société [périphérique] et notamment le monde féminin le menacent dans son être, *l'empêchant de se réaliser comme regard regardant*.[33]

Le colonialisme, mais aussi l'exotisme, à un moindre degré, étant l'expression parfaite de la violence du regard, cette observation faite au sujet du photographe s'applique au sujet impérialiste en général. Le regard d'Aziyadé n'est pas seulement un défi tranquille et comme naturel de l'objet du photographe, mais aussi un faire altéritaire qui dissout, pour ainsi dire,

l'identité du Même et lui assigne une altérité: "Aziyadé me regardait fixement. Devant un Turc, elle se fût cachée; mais un giaour [un infidèle] n'est pas un homme; tout au plus est-ce un objet de curiosité qu'on peut contempler à loisir" (*A*. 45). La position énonciative du narrateur change de la représentation stéréotypée de la femme comme inférieure à l'homme. On voit dans cet énoncé la subversion des stéréotypes colonialiste et phallocratique à la fois: aux yeux de la femme, le Même devient l'Autre et l'Autre (le Turc) le Même. Ce Même devenu Autre est représenté comme inférieur à la femme. L'énoncé relève donc du discours féministe.

Au moyen de la représentation du harem, espace exclusivement féminin, c'est la femme en tant qu'objet sexuel, proie facile de l'homme, qui est désignée. Cet assemblage des femmes sous la tutelle d'un seul homme constitue une objectivation totale, une domination absolue, de la femme. En mettant l'accent sur l'altérité de la femme, cette structure spatiale souligne également l'identité de l'homme. Alain Grosrichard en dit ceci: "Impénétrable aux regards, peuplé de femmes [...] le harem donne à imaginer une pluralité indéfinie [...] qui rehausse d'autant l'unité, l'unicité, la transcendance de Celui pour qui et par qui elles sont."[34] La majuscule du pronom démonstratif déifie, plus ou moins, l'homme, possesseur du harem et des femmes qui s'y trouvent. Et cette déification de l'homme signale la réification des femmes.

L'espace privé que doit être la maison, est partagé de nouveau en espace masculin--plus ou moins public--et espace féminin--absolument privé. Cette répartition de l'espace se voit dans la représentation de la réception chez Izeddin-Ali-effendi. Le narrateur observe au sujet de la réception: "Les chaises, comme les femmes, sont inconnues dans ces soirées turques" (*A*. 163). Ces exclues sont enfermées dans leur haremlike et ne font que rêver de

se montrer: "[...] les femmes du harem, qui rêvent de se montrer, entr'ouvrent la porte pour passer et reprendre elles-mêmes les plateaux d'argent. On aperçoit le bout de leurs doigts, un œil quelquefois, ou un bras retiré furtivement; c'est tout, et, à la cinquième heure turque (dix heures), la porte du haremlike est close, les belles ne paraissent plus" (*A.* 164). Même lorsque les femmes se montrent, on constate une frustration du désir scopique des hommes: leur corps n'est guère perçu par eux, à cause de leur vêtement à elles.

4.2.1.1. Habillement-voilement: Inviolabilité du micro-espace féminin

L'inviolabilité de l'intérieur dans la périphérie dont je viens de parler devient, dans la pratique vestimentaire, l'inviolabilité du micro-espace féminin: le corps de la femme. Pour se cacher, pour se dérober davantage au regard des hommes, la femme doit bien se vêtir et se voiler. Cette pratique, imposée par la société patriarcale sur la femme exotique constitue donc encore une indication de la réterritorialisation de la femme. Le héros-narrateur commente la tenue de l'héroïne ainsi: "La jeune femme qui avait ces yeux se leva, et montra jusqu'à la ceinture sa taille enveloppée d'un camail à la turque [...] Un voile blanc enveloppait soigneusement la tête, n'en laissant paraître que le front et les grands yeux" (*A.* 45). L'un des rapports établis entre dominant et dominé par Michel Foucault est celui de "voir-être vu": le dominant est capable de voir sans être vu (surtout, mais pas nécessairement, au moyen de la structure panoptique) et par là, il lui est possible de maintenir le fonctionnement de l'appareil du pouvoir. Dans cette perspective, on serait tenté de dire que le vêtement, surtout le voile, en permettant à la femme voilée de voir sans être vue, lui accorde un pouvoir sur les autres. Mais une telle situation n'est pas concevable dans la société

musulmane, où le Koran enseigne qu'à la différence de l'homme, la femme n'a pas d'âme (*A*. 56). Ce qui fait écho à la notion de Pierre-Joseph Proudhon sur les femmes. Le voile de la femme joue plutôt un rôle différent: il décourage le désir scopique de l'homme. Il symbolise ainsi, de manière individualisée, "la clôture d'un espace privé. C'est l'interdiction d'accès à ce même espace qu'il notifie et qu'il prolonge dans [...] l'espace public."[35] C'est ainsi que, même lorsqu'elles consomment l'espace public, elles doivent se voiler. Pendant la grande fête du Baïram, des femmes voilées circulent par troupes, vêtues de soie, d'argent et d'or (*A*. 82). Elles traînent ainsi partout avec elles la clôture de leur espace privé. Cette circulation par troupes a pour effet de diminuer davantage l'identité de la femme, car "the inscription of Otherness includes an absence of individuality."[36]

Étant donné la signification du voile, se dévoiler en public constitue un grand scandale de la part de la femme: "Aziyadé était dévoilée, et les danseurs pouvaient, par la portière entr'ouverte, apercevoir sa figure. C'était contraire à tous les usages, et aussi à la prudence la plus élémentaire. On n'avait jamais vu dans le saint quartier d'Eyoub pareille scène ni pareil scandale" (*A*. 185). Aziyadé elle-même est consciente de son scandale: elle devient toute honteuse de se trouver sans voile à la vue des hommes. Le voilement doit être la pratique constante de la femme dans ce milieu musulman, patriarcal par excellence; cette pratique vestimentaire symbolise sa domination par l'homme, elle souligne son altérité, sa réterritorialisation, tout comme le mariage qui rend obligatoire le port du voile.

4.2.2. Dialectique féministe: Mariage (altéritaire)/Adultère (identitaire)

Le mariage est un projet impérialiste, selon Simone de Beauvoir: "Le mariage encourage l'homme à un capricieux impérialisme: la tentation de

dominer est la plus universelle, la plus irrésistible qui soit; livrer l'enfant à la mère, livrer la femme au mari, c'est cultiver sur terre la tyrannie."[37] Gayatri Spivak, pour sa part, explique l'effet du mariage sur l'identité de la femme en ces termes:

> Through [the] heterogenous examples of territoriality and the communal mode of power, the figure of the woman, moving from clan to clan, and family to family as daughter/sister and wife/mother, syntaxes patriarchal continuity even as she is herself drained of proper identity. In this particular area, the continuity of community or history [...] is produced on [...] the dissimulation of her discontinuity, on the repeated emptying of her meaning as instrument.[38]

Dans la perspective féministe donc le mariage établit un rapport de pouvoir entre l'homme et la femme et résulte dans la perte de l'identité féminine. Le besoin de continuité est satisfait aux dépens de la discontinuité de l'identité de la femme. Le rapport syntaxique en question ici est celui de l'hypotaxe. Sans parler directement du mariage, c'est au même rapport hypotactique que Chantal Chawaf fait allusion en disant que: "Traditionnellement, le corps avait été manipulé par le social, par l'hérédité du nom et de la condition. La culture de la maîtrise sociale du corps et des fonctions biologiques de la reproduction et de la naissance devait aboutir à l'inégalité sociale."[39]

Dans la société musulmane représentée dans *Aziyadé*, le mariage établit un rapport de subordination, au lieu de celui de complémentarité, entre l'homme et la femme; le mari est le maître de sa femme, ou plus précisément de ses femmes, parce que le Koran lui permet d'en épouser quatre. Aziyadé, par exemple, vient habiter un *yali*, une maison de campagne avec les trois autres femmes de son maître (*A*. 50). Si le mari est le maître de sa femme, cela implique que la femme est l'esclave de son mari. Et ce rapport de maître à esclave, de dominant à dominée, souligne plus nettement le

rapport de pouvoir qui réside dans le mariage, ce qui justifie l'impérialisme dont parle Simone de Beauvoir. C'est la polygamie surtout qui s'assimile à l'impérialisme: tout comme le centre impérialiste s'approprie d'autres espaces (de la périphérie) et les commodifie, le polygame s'approprie autant de femmes qu'il veut. Le mariage musulman, symbolisé par le harem, rapproche donc le politique et le sensuel: "In its association of a political notion (despotism) with a sensual vision (the possession of women), the harem sums up the essence of a certain Levant."[40] Cette double domination--politico-sensuelle--augmente l'assujettissement de la femme exotique, qui devient plus ou moins objet du désir de son "maître." Dans la société patriarcale, il est impossible à la femme de réagir contre la domination politique. Mais la situation change quand il s'agit de la domination sensuelle. La femme est capable d'effectuer sa déterritorialisation dans ce domaine.

L'un des mécanismes par lesquels la déterritorialisation se présente, c'est l'adultère. Le stéréotype du harem comme espace de réterritorialisation de la femme, comme symbole de la domination de la femme par l'homme, est subverti au moyen de la représentation de l'adultère. Cet espace de réterritorialisation, voire cette prison, tel que le discours phallocratique le veut, se transforme en espace de déterritorialisation où s'engage la révolte féministe.

On y voit aussi la subversion du stéréotype "qui s'accroche si tenacement au corps de la femme"[41] au moyen du mariage: il (le corps de la femme) est la propriété exclusive du mari. Le narrateur d'*Aziyadé* fait remarquer:

> Les femmes turques [...] font très bon marché de la fidélité qu'elles doivent à leurs époux. Les farouches surveillances de certains hommes, et la terreur du châtiment sont indispensables pour les retenir. Toujours oisives, dévorées d'ennui, physiquement obsédées de

> la solitude des harems, elles sont capables de se livrer au premier venu (*A*. 150).

Le micro-espace du corps de la femme devient ainsi un objet public. Si le harem est la possibilité pour un seul homme de disposer à sa guise de plusieurs femmes, l'adultère qui y règne signale que la femme est, à son tour, capable de se livrer à autant d'hommes qu'elle veut.

La capacité identitaire de l'adultère, du point de vue féministe, se voit dans une représentation différente de l'espace féminin et la façon dont il est consommé par ses habitantes. Le narrateur d'*Aziyadé* représente ainsi le harem modèle d'Abeddin-effendi, celui où habitent Aziyadé et ses trois co-épouses:

> Le mal y est entré d'abord par l'intermédiaire de la jolie Aïché-hanum. La contagion a fait en deux ans des progrès si rapides, [...]. Cette grande cage si bien grillée et d'un si sévère aspect, est devenue une sorte de boîte à trucs, aux portes secrètes et escaliers dérobés; les oiseaux prisonniers en peuvent impunément sortir, et prennent leur volée dans toutes les directions du ciel (*A*. 110).

La métaphore avicole permet au narrateur de traduire la recherche de la liberté par la femme-prisonnière de sa cage grillée. Cette métaphore présente la déterritorialisation, la révolte féministe contre la phallocratie. La femme encadrée se libère, se déterritorialise; la clôture spatiale que symbolise la cage cède le pas à l'ouverture. La femme prisonnière, Autre, devient femme libre, qui affirme son identité. Au moyen de l'adultère, la femme exotique transforme son espace privé, clos, en espace ouvert. Lorsqu'Aïché-hanum, l'une des quatre femmes d'Abeddin-effendi, a l'audace d'amener son amant dans son appartement (*A*. 109), elle n'affirme pas seulement sa liberté, elle conteste également le despotisme de son mari.

Si le photographe répond au défi de la femme par une double

violation--dévoiler le voilé et figurer l'interdit--le héros-narrateur y répond par "posséder" la femme, ce qui implique également la dévoiler. Loti tombe amoureux d'Aziyadé et passe auprès d'elle une heure de complète ivresse (*A.* 49). Edward Said rapproche le politique et le sensuel en disant: "Just as the various colonial possessions--quite apart from their economic benefits to metropolitan Europe--were useful as places to send [...] superfluous populations of delinquents, [...] so the Orient was a place where one could look for sexual experience unobtainable in Europe."[42] Cette appropriation d'un corps de femme qui appartient à un Autre reprend à un autre niveau l'appropriation de l'espace de l'Autre au moyen de la colonisation. C'est l'inscription dans le micro-espace du corps des mêmes rapports qui s'établissent au niveau socio-politique.

L'adultère de Cora dans *le Roman d'un spahi* n'est pas seulement une recherche de la liberté, mais aussi un projet féministe de la part de la femme "exotique." A l'encontre d'Aziyadé, qui est possédée par Loti, c'est Cora qui possède Jean: "[...] elle avait désiré posséder l'âme de Jean en même temps que son corps; [...] Elle avait réussi: il lui appartenait bien tout entier" (*RS.* 48). On y voit également une subversion du colonialisme: c'est la colonisée qui colonise le "colonisateur", qui exploite "cette belle plante inculte" (*RS.* 45). Le corps du "colonisateur" devient la *tabula rasa*, la terre vierge, colonisée et exploitée par la colonisée. Cette métaphore végétale favorise une interprétation féministe. Klaus Theweleit fait observer:

> Femininity [...] has retained a special malleability under patriarchy, for women have never been able to be identified directly with dominant historical processes, such as those that gave rise to bourgeois society, because they have never been the direct agents of those processes; in some way or other, they have always remained objects and raw materials, pieces of nature awaiting socialization. This has enabled men to see and use them collectively as part of the earth's inorganic

body--the terrain of men's own production.[43]

Dans le rapport entre Jean et Cora, au contraire, ce n'est pas la femme, mais l'homme qui devient la matière première et le morceau de la nature à socialiser, à cultiver. Grâce à cette métaphore, le corps masculin devient, pour ainsi dire, une partie du corps inorganique de la terre. On voit dans cette représentation du rapport entre Cora et Jean une inversion du rapport "Nature/Culture," associées au sujet féminin et masculin respectivement. L'homme devient Nature et la femme Culture. Pour revenir à l'analogie colonialiste, une fois cette terre vierge exploitée, privée de ses matières premières, la colonisée devenue "colonisatrice" s'en débarrasse.

La représentation de la femme exotique est caractérisée par le discours phallocratique qui souligne l'altérité de celle-ci au moyen du mariage, de l'habillement-voilement et de son inscription essentiellement centripète, dans l'espace du harem. C'est seulement au moyen de l'adultère qu'elle subvertit et conteste cette image altéritaire qui lui est imposée par l'homme. Voyons maintenant ce qui se passe dans la représentation de la femme du centre, qui est aussi femme prolétaire.

4.3. La Femme prolétaire: Nana ou la lutte de la femme contre son altérité

Marc Angenot affirme que: "Remettre les femmes à leur place, c'est peut-être le mandat le plus urgent auquel contribuent le médecin, le romancier, le sociologue, le chroniqueur et même l'homme d'esprit, avec la même ironie crispée et le même ton de remontrance et d'indignation."[44] Cette remise en place de la femme, c'est ce que nous venons de voir dans *Aziyadé*. L'image de la femme qui y est représentée justifie l'observation suivante d'Emmanuel Levinas sur l'Autre: "L'autre n'est pas un être que

nous rencontrons, qui nous menace ou qui veut s'emparer de nous."[45] Tout cela relève du projet phallocratique de réterritorialisation de la femme.

Tout en parlant de la tentative de réterritorialisation de la femme, Marc Angenot admet que: "La vision du monde de la 'fin de siècle' s'organise autour d'un vaste paradigme de la *déterritorialisation,* du délitement des stabilités symboliques, de la perversion du sens et des valeurs, de la décadence, de la dégénérescence."[46] Chantal Théry exprime le côté féminin, voire féministe, de cette déterritorialisation ainsi: "Le féminin est ce qu'on ne connaît pas mais qu'on a catégorisé, marginalisé, et ce qui pourtant subvertit, questionne le Même."[47] Cette opposition "marginalisation /subversion", c'est ce qui est narrativisé et thématisé dans *Nana* d'Émile Zola.

L'impérialisme, qui accomplit à l'extérieur la domination et la marginalisation de l'espace du sujet périphérique, effectue à l'intérieur la marginalisation de la femme, comme nous l'avons déjà vu. Les mécanismes de subversion de ce deuxième projet impérialiste abondent dans *Nana.*

Après avoir joué le rôle de Vénus dans la pièce *La Blonde Vénus* au théâtre des Variétés, Nana devient la maîtresse du riche banquier Steiner, qui lui achète la Mignotte, une maison de campagne luxueuse. Elle se donne à Georges Hugon et au comte Muffat dans cette maison. Elle rompt avec Steiner et Muffat pour se soumettre au comédien Fontan, qui la brutalise jusqu'au point où elle n'en peut plus. Elle accepte de nouveau le comte Muffat qui la garde dans un luxe qui dépasse celui de Steiner. Dans son hôtel de l'Avenue Villiers, elle ruine et déshonore le comte de Vandeuvres, Georges Hugon et son frère Philippe, Hector de la Faloise et le comte Muffat. Elle meurt enfin de la petite vérole au moment où retentissent les cris de "A Berlin! A Berlin!"

Dès le début du parcours narratif, le narrateur nous situe dans l'espace

du théâtre. Les spectateurs au théâtre des Variétés constituent un échantillon de la société parisienne: le Paris des lettres, de la finance et du plaisir, "un monde singulièrement mêlé, fait de tous les génies, gâté par tous les vices" (*N*. 11). Il s'agit d'une société décadente. Pour créer un effet carnavelesque, le narrateur représente l'espace théâtral ainsi:

> Ce monde du théâtre prolongeait le monde réel, [...] Nana [...] jouait la grande dame, la reine Vénus, ouvrant ses petits appartements aux personnages de l'Etat. A chaque phrase, elle lâchait les mots d'Altesse Royale, elle faisait des révérences convaincues, traitait ces chienlits de Bosc et de Prullière en souverain que son ministère accompagne. Et personne ne souriait de cet étrange mélange, de ce vrai prince, héritier d'un trône, qui buvait le champagne d'un cabotin, très à l'aise dans ce carnaval des dieux, dans cette mascarade de la royauté, au milieu d'un peuple d'habilleuses et de filles, de rouleurs de planches et de montreurs de femmes (*N*. 117).

Dans l'espace du carnaval, tout le monde est considéré comme égal l'un à l'autre, et il y règne une forme particulière de contacts libres, familiers entre des individus séparés dans la vie normale par les barrières infranchissables que constituent leur condition, leur fortune, leur emploi, leur âge et leur situation de famille.[48] Ce qui caractérise donc le carnaval, c'est la subversion: subversion de la hiérarchie, subversion des distinctions, subversion de l'officiel. Née en 1852, année qui marque le début du second Empire, et mourant en 1870, celle qui en marque la fin, Nana est, plus ou moins, l'incarnation de ce régime aristocratique, basé sur la hiérarchisation. Les représentants du régime y figurent: le marquis de Chouard est conseiller d'Etat, le comte Muffat de Beuville est chambellan de l'impératrice. La narration de la vie de Nana constituera une subversion de ce régime.

4.3.1. Représentation altéritaire de la femme

Dans la narration de cette histoire du second Empire, discours

phallocratique et discours féministe s'opposent l'un à l'autre. Le premier représente la femme comme Autre, le deuxième conteste une telle représentation, la subvertit et affirme l'identité de la femme. La représentation de la femme comme Autre se fait dans *Nana* au moyen d'un certain nombre de faire altéritaires ayant comme objet les personnages féminins. Le discours phallocratique dans ce roman représente la femme comme une invention de l'homme: Fauchery dit à Hector que Nana est une invention de Bordenave (*N.* 4) et le comte de Vandeuvres murmure à Fauchery: "il faut [...] que nous inventions une femme pour demain" (*N.* 64). Cette idée d'invention établit un rapport de domination entre l'homme et la femme: elle la soumet à lui. (Je reviendrai à ce concept d'invention dans la dernière partie de ce chapitre, dans la discussion de *L'Eve future*).

Bordenave est un "montreur de femmes qui les traitait en garde-chiourme" (*N.* 5). L'effet marginalisateur de cette désignation de "montreur de femmes" se voit lorsqu'on la rapproche au "montreur de bêtes" dans *Germinal*, titre donné à Mme Hennebeau qui montre les mineurs et leurs maisons aux envoyés de la Compagnie venus de Paris à Montsou (*G.* 124). Dans les deux cas, la fonction déictique est exercée par le/la Même, et elle a comme objet les Autres, féminins et prolétaires respectivement. Pour renforcer cette marginalisation, Bordenave appelle ses actrices "ses petites femmes" et leur donne un coup de pied dans le derrière s'il en éprouve le besoin (*N.* 7). Il incarne la domination de la femme par l'homme.

Satin est, selon Fauchery, "une rouleuse du boulevard, rien du tout" (*N.* 23). Le comte Muffat considère Nana comme stupide, ordurière et menteuse (*N.* 177), Fontan la traite de bonne à rien, de gâcheuse, de fichue bête que les marchands volaient" (*N.* 214). Cette marginalisation phallocratique de la femme ne se limite pas à la prolétaire, elle touche aussi

l'aristocrate: Daguenet qui a l'intention d'épouser Estelle, la fille du comte Muffat, la considère comme "un joli balai à coller dans les bras d'un homme" (*N.* 148). Ces désignations marginalisatrices des personnages féminins deviennent des clichés narratifs qui se répètent. La femme, quelle que soit sa position sociale, retombe presque toujours dans la crotte, telle la comtesse Sabine, la reine Pomaré, et Nana. Le parcours narratif semble être programmé pour aboutir à l'image stéréotypée créée par le discours patriarcal de l'époque. Et ces clichés entérinent la marginalisation de la femme que ce discours veut réaliser dans l'espace discursif.

Une autre marque de marginalisation de la femme se trouve dans la représentation de l'espace féminin. Cet espace est désordonné, étouffant et vertigineux à cause de son odeur. Le comte Muffat, par exemple, emporte du cabinet de toilette de Nana, boulevard Haussmann, un vertige, "une odeur de fleur et de femme qui l'étouffait" (*N.* 45). Il éprouve le même sentiment de vertige dans la loge de Nana et il craint de défaillir dans cette odeur de femme (*N.* 115). Cette insistance sur l'odeur marginalise la femme, parce que "when we smell we are overtaken by otherness [...] smell is considered [...] the sign of lower social strata, lesser races and base animals."[49] Ainsi, l'odeur rend la femme Autre.

4.3.1.1. Domination de la femme par l'homme

Les rapports entre les hommes et les femmes dans Nana, surtout ceux entre Bordenave et ses actrices, d'une part, et Fontan et Nana, de l'autre, suivent la "norme phallocratique." Bordenave se laisse servir avec des airs de sultan par ses voisines, Lucy et Rose. A Simonne, qui coupe la viande et le pain de Bordenave et lui essuie la bouche, celui-ci dit: "--Voilà! Tu es dans le vrai, ma fille... Une femme, ce n'est fait que pour ça" (*N.* 85). La conception

patriarcale du statut social de la femme, de son devoir envers l'homme, c'est ce qui est reprise dans l'espace discursif. Nana se soumet à Fontan, qui la gifle souvent. Et elle supporte ses gifles dans une soumission lasse. Le narrateur, de sa position énonciative de phallocrate, dit à cet égard: "Elle l'aimait trop; de lui, c'était encore bon, d'être giflée" (*N.* 201). Elle tolère tout, tremblante et caressante. Elle est complètement impuissante devant lui et se laisse dominer par lui. C'est ainsi que malgré la cruauté de Fontan, elle s'attache à lui: "[...] elle tremblait de le perdre, elle avait un lâche besoin de le savoir à elle, malgré tout. [...] l'embrassement tiède de cette femme qui le suppliait, avec ses grands yeux mouillés de bête fidèle, le chauffa d'un désir" (*N.* 211). L'observation suivante de Simone de Beauvoir sur le rapport de domination entre l'homme et la femme explique la situation existant entre Fontan et Nana:

> Le besoin biologique--désir sexuel et désir d'une postérité--qui met le mâle sous la dépendance de la femelle n'a pas affranchi socialement la femme. Le maître et l'esclave aussi sont unis par un besoin économique réciproque qui ne libère pas l'esclave. C'est que dans le rapport du maître à l'esclave, le maître ne *pose* pas le besoin qu'il a de l'autre; il détient le pouvoir de satisfaire ce besoin et ne le médiatise pas; au contraire l'esclave dans la dépendance, espoir ou peur, intériorise le besoin qu'il a du maître; l'urgence du besoin fût-elle égale en tous deux joue toujours en faveur de l'oppresseur contre l'opprimé [...] Or la femme a toujours été, sinon l'esclave de l'homme, du moins sa vassale.[50]

Nana intériorise le besoin qu'elle a de Fontan, c'est pourquoi elle se laisse dominer, voire tyranniser, par lui. Lorsque madame Lerat lui conseille de protester contre l'abus de Fontan, Nana répond, en sanglotant: "--Oh! ma tante, je l'aime" (*N.* 214). Et elle continue à lui faire "un don absolu de toute sa personne" (*N.* 215). Nana se conforme ainsi à l'image phallocratique de la femme. Elle se résigne pour avoir la paix dans son ménage et se montre

réterritorialisée, mise à sa place. Elle s'efforce même de nourrir son amant, même si cela veut dire retomber dans la prostitution. Et le narrateur dit: "Depuis qu'elle allait avec d'autres pour le nourrir, elle l'aimait davantage, de toute la fatigue et de tous les dégoûts qu'elle rapportait. Il devenait son vice, qu'elle payait, son besoin, dont elle ne pouvait se passer, sous l'aiguillon des gifles" (*N.* 222). Zola recourt ici au discours pathologique sur la femme: elle est trop faible, trop molle, pour protester contre les abus de l'homme. Malgré cette fidélité sans pareil, Fontan finit par la chasser lorsqu'elle rentre et trouve une autre femme avec lui. Il dit simplement, de façon dominatrice, "--File, ou je t'étrangle!" (*N.* 223). Cela suffit pour mettre fin à leur vie à deux. Le narrateur y voit un effet de rétribution en disant que cette fois, c'est Nana qu'on flanque dehors (*N.* 223). Ce qui suggère qu'elle mérite son sort. De façon patriarcale, l'homme est exonéré, voire approuvé, de son méfait. Nana qui mène le comte Muffat, un aristocrate, au doigt et à l'œil, qui le fait tourner en bourrique, se laisse massacrer par Fontan, un prolétaire. Cela indique qu'elle s'engage dans deux luttes--lutte des sexes et lutte des classes, (comme on verra par la suite)--et que la lutte des classes l'emporte, en l'occurrence, sur la lutte des sexes.

A ce stade de la vie de Nana, nous avons affaire à la femme docile, molle, ressemblant à sa mère, Gervaise Macquart. De même que, dans *l'Assommoir*,[51] celle-ci est réduite à la misère par la fainéantise et le parasitisme de Coupeau et de Lantier, sa fille est poussée de nouveau à la prostitution par l'exploitation de Fontan.

4.3.2. (D)écrire le corps féminin: Représentation "féministe" du micro-espace du corps de la femme

Jean-Paul Aron fait remarquer au sujet de la femme: "Écartée du pouvoir civique, juridique, familial, la femme conserve un corps, repaire de

désirs, défi à l'organisation sociale."[52] Et Alain Corbin voit dans le sein découvert le symbole de contre-révolution.[53] Cette image agressive du micro-espace du corps féminin est représentée dans *Nana*. Peter Brooks appelle ce roman de Zola, avec justesse, un "corps-récit."[54] Dans ce roman, le corps de la femme est représenté de façon à lui accorder la force. Une telle représentation nous fait douter si Zola garde toute sa réserve de jugement sur le mouvement féministe.[55] Pendant le second acte de la pièce, Nana, jouant le rôle de Vénus, arrive sur la scène la gorge débordante. Elle "dégageait autour d'elle une odeur de vie, une toute-puissance de femme, dont le public se grisait" (*N*. 20). Cette force devient menaçante lorsque le corps féminin se présente presque nu pendant le troisième acte: "Un frisson remua la salle. Nana était nue. Elle était nue avec une tranquille audace, certaine de la toute-puissance de sa chair. Une simple gaze l'enveloppait; ses épaules rondes, sa gorge d'amazone dont les pointes roses se tenaient levées et rigides comme des lances" (*N*. 25). Si le corps féminin ne se cache pas, comme Emmanuel Levinas le préconise, mais se dévoile, il est impudique, il ne séduit plus, il agresse.[56] Se montrer nue constitue un geste d'agressivité, une transgression de la norme de la société patriarcale. Une autre instance de cette agressivité se trouve dans *Germinal*, lorsque La Mouquette montre son derrière aux soldats pendant la grève (*G*. 418). Elle le fait pour les insulter, pour subvertir l'appareil répressif d'État qu'ils représentent. Le recours à la métaphore militaire--la comparaison de la gorge de Nana aux lances--est donc fort à propos: les parties du corps féminin deviennent des armes dressées contre les hommes.

Devant cette audace et cette toute-puissance féminines, représentation féministe du corps, on constate la réaction suivante des spectateurs, dont la majorité sont des hommes:

> Personne ne riait plus, les faces des hommes, sérieuses, se tendaient, avec le nez aminci, la bouche irritée et sans salive. Un vent semblait avoir passé, très doux, chargé d'une sourde menace. Tout d'un coup, dans la bonne enfant, la femme se dressait, inquiétante, [...] Nana souriait toujours, mais d'un sourire aigu de mangeuse d'hommes (*N.* 25).

Le corps de la femme cesse d'être simplement l'objet du regard et du plaisir de l'homme. Les hommes éprouvent l'impuissance, la peur, l'anxiété devant cette arme féminine: Steiner, le sang au visage, a de petits mouvements convulsifs du menton; le comte de Vandeuvres est très pâle, les lèvres pincées; Daguenet a des larmes de désir et d'impuissance dans les yeux. On dirait même que le désir scopique de l'homme est détruit devant le corps féminin, pour être remplacé par l'inquiétude. Nana n'est pas seulement un peu inquiétante, comme le pense Chantal Jennings,[57] elle est totalement inquiétante. Le narrateur résume ce phénomène en disant que "Peu à peu, Nana avait pris possession du public, et maintenant chaque homme la subissait" (*N.* 26). La deuxième fois qu'elle entre en scène nue, elle impose encore une fois un grand silence, un soupir profond et une lointaine rumeur à la foule de spectateurs. Le narrateur ajoute: "Chaque soir, le même effet se produisait à l'entrée de Vénus, dans sa nudité de déesse" (*N.* 127). Étant donné que la relation du corps à l'habit constitue un carrefour normatif privilégié,[58] cette nudité de Nana devient une subversion délibérée de la norme. Elle profite de l'espace carnavalesque du théâtre, où tout est permis, où les valeurs sont inverties, pour entreprendre sa subversion.

Cette subversion provoque toujours l'anxiété masculine, qui revient constamment tout au long du parcours narratif. Bordenave, le marquis de Chouard, le comte Muffat de Beuville et un prince se présentent dans la loge de Nana qui est demi-nue. Devant cette semi-nudité de Nana, "ces messieurs

se taisaient, respectueux" (*N*. 120). Le narrateur observe au sujet du comte que "la lente possession dont Nana l'envahissait [...] l'effrayait" (*N*. 120), et il se sent troublé parce qu'il comprend qu'il lui appartient. Nous avons affaire ici à ce que Charles Bernheimer appelle "a terrifying fantasy of the phallic woman who both absorbs [Muffat's] masculinity and asserts the exclusive power of her female autonomy."[59] On sort du discours phallocratique qui représente l'homme comme dominant la femme; il s'agit ici du discours féministe, qui présente le pouvoir de la femme sur les hommes. Nana est consciente de sa domination et elle en jouit: "Et Nana, en face de ce public pâmé, [...] [noyé] dans l'affaissement [...], restait victorieuse avec sa chair de marbre, son sexe assez fort pour détruire tout ce monde et n'en être pas entamé" (*N*. 26). Le narrateur accorde à la femme le plaisir du mal. Comme nous l'avons déjà vu, Klaus Theweleit considère la conquête de l'espace de l'Autre et la domination de la femme comme deux côtés d'un même projet impérialiste, entrepris par la classe dominante. Toutefois, la représentation du micro-espace du corps de Nana comme invincible, indomptable, intimidant et agressif subvertit cette idée de conquête du corps féminin. Cette subversion se fait dans le parcours narratif au moyen de l'attribution de la force au corps de la femme. Au moment où le comte Muffat regarde Nana se regardant nue dans le miroir chez elle, "elle montrait les reins solides, la gorge dure d'une guerrière, aux muscles forts sous le grain satiné de la peau" (*N*. 176). Ses cheveux ressemblent à ceux d'une lionne. Le narrateur exploite davantage cette métaphore animale: "dans sa croupe et ses cuisses de cavale, dans les renflements charnus creusés de plis profonds, qui donnaient au sexe le voile troublant de leur ombre, il y avait la bête. C'était la bête d'or, inconsciente comme une force" (*N*. 177). Peter Brooks fait une application métonymique de cette représentation d'une partie du corps pour dire que "le corps de la

femme, même complètement nu, porte sur lui un voile troublant."[60] C'est ce voile troublant qui détruit le désir scopique chez l'homme, mais qui ne le sauve pas pour autant de la frayeur du corps féminin. Lorsque le comte Muffat ferme les yeux pour ne plus voir le corps de Nana, "l'animal reparut au fond des ténèbres, grandi, terrible" (*N.* 177). Il ne s'agit pas d'un animal à mépriser, mais à craindre. Ailleurs Nana se pose comme une femme forte (*N.* 199) et le narrateur observe que ses cuisses trop fortes la font reconnaître de tous (*N.* 363). C'est à cause de cette force excessive que Nana fait peur non seulement au comte Muffat, mais aussi à tous les hommes. Nous avons ici l'image d'une guerrière qui est prête à se lancer dans une lutte atroce. La domination inscrite par le discours patriarcal sur le micro-espace du corps féminin s'efface pour être remplacée par l'inscription de l'agressivité, entreprise par le discours féministe irrépressible.

4.3.3. La Lutte des sexes/lutte des classes

Nous avons vu l'activisme féministe qui a marqué tout le XIX^{e} siècle. Bien que la position énonciative du narrateur de *Nana* paraisse être celle d'un antiféministe, un certain nombre d'éléments textuels subvertissent cette position et y font dominer des traits féministes. Tout comme la Commune transforme l'espace urbain en espace révolutionnaire, Nana transforme Paris en espace de lutte. La lutte dans laquelle Nana s'engage contre les hommes est loin d'être une lutte sourde;[61] c'est plutôt une lutte déclarée, agressive. Cette lutte devient d'autant plus agressive que Nana est victime d'une altérité redoublée--par son genre et par son métier. Si l'homme est "mouvement d'agressivité, qui engendre l'asservissement ou la conquête,"[62] on pourrait dire que Nana se résout à lutter contre lui pour s'approprier ce rôle masculin. La façon dont Fauchery représente Nana dans sa chronique intitulée *la*

Mouche d'or établit un lien entre lutte des sexes et lutte des classes chez elle:

> Elle avait poussé dans un faubourg, sur le pavé parisien; et [...] elle vengeait les gueux et les abandonnés dont elle était le produit. Avec elle, la pourriture qu'on laissait fermenter dans le peuple, remontait et pourrissait l'aristocratie. Elle devenait une force de la nature, un ferment de destruction, [...] corrompant et désorganisant Paris (N. 175).

Elle est comparée à une mouche envolée de l'ordure et qui empoisonne les hommes en se posant sur eux. Elle détruit, par exemple, la famille du comte Muffat. Elle ne le corrompt pas seulement, elle le ridiculise aussi.

Il y a chez Nana le besoin de domination et une envie de tout avoir pour tout détruire (*N.* 278). Grâce à ce besoin de domination, elle affirme sa supériorité sur les membres de la classe dominante; elle fait de son mieux pour les abaisser, pour les humilier. Elle chasse ceux dont elle n'a plus besoin. Le narrateur l'appelle une révoltée, mettant le pied sur Paris, en maîtresse toute-puissante (*N.* 251). Cette toute-puissance de Nana se traduit au niveau syntaxique par l'énumération. Elle est "une femme chic, rentière de la bétise et de l'ordure des mâles, marquise des hauts trottoirs" (*N.* 251). L'une des actions de domination de Nana, c'est de faire répéter au comte Muffat des fins de phrases. Michael Taussig observe que: "The ability to mime, and mime well, [...] is the capacity to Other."[63] Ainsi, en imposant cette imitation au comte, Nana le fait Autre. Elle le fait faire des gestes de bête, et "lui aimait sa bassesse, goûtait la jouissance d'être une brute" (*N.* 361). Emportée par l'irrespect des grandeurs, elle avilit le comte sous la pompe officielle de son costume de chambellan (*N.* 363) et puis le fait marcher sur ce costume. Par ces faire altéritaires, Nana lutte contre la classe dirigeante. En l'occurrence, elle ne s'en prend pas nécessairement à l'homme, mais plutôt à l'aristocrate.

La lutte des classes/sexes de Nana se manifeste au niveau énonciatif

dans le tutoiement du comte Muffat accompagné du vouvoiement de Zoé, sa femme de chambre: "--Toi aussi, tu as l'air de n'être pas content... Demande un peu à Zoé, si j'y suis pour quelque chose... Zoé, parlez donc, expliquez à monsieur" (*N.* 347). Mépris de l'homme, valorisation de la femme, même si elle est socialement inférieure à lui.

Le narrateur compare l'héroïne à un grand feu (*N.* 355). Sa capacité de destruction l'assimile à une nuée de sauterelles (*N.* 256). Le narrateur dit du sexe de Nana: "c'était avec ce rien honteux et si puissant, dont la force soulevait le monde, que toute seule, sans ouvriers, sans machines inventées par des ingénieurs, elle venait d'ébranler Paris et de bâtir cette fortune où dormaient des cadavres" (*N.* 367). Pour célébrer sa victoire sur les hommes, Nana rêve d'un lit d'or et d'argent qui sera "un trône assez large pour qu'[elle] pût y étendre la royauté de ses membres nus, un autel d'une richesse byzantine, digne de la toute-puissance de son sexe, et où elle l'[étale] [...] dans une religieuse impudeur d'idole redoutée" (*N.* 363). Elle se fait reine et déesse à la fois. La femme, exclue de l'espace public, politique, du Second Empire, transforme son espace privé en espace public où elle exerce un pouvoir politique, vengeur, sur les hommes qui l'excluent de leur espace.

Chantal Jennings n'attribue pas la victoire de Nana à sa force seule, mais aussi à la faiblesse de ses victimes: "Si la victoire de Nana a été si complète et si facile, c'est que la solidité et l'intégrité du grand monde n'était qu'une façade."[64] Charles Bernheimer présente la même observation d'un point de vue clinique, voire pathologique, en disant que cette victoire est symptôme du manque de discipline morale chez les aristocrates et les bourgeois.[65] Le bien-fondé de ces observations réside dans le fait qu'en face de la force accordée à la femme, l'homme est victime de la faiblesse: une mollesse croissante laisse le comte Muffat sans volonté (*N.* 128) et il sent que

Nana le possède (*N*. 134). D'après Marc Angenot "Le 'sexisme' [...] est marqué en discours et en langue, plus profondément que dans les remontrances militantes de la gent masculine. Il l'est dans le lexique--un lexique où les rapports sexuels, même en langue scientifique, ne se verbalisent qu'en 'posséder/être possédée'."[66] Levinas fait observer, à cet égard, que "posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir."[67] Nana invertit ces rôles, au lieu d'être possédée, c'est elle qui possède. Elle s'approprie ainsi le pouvoir des hommes. Nana possède Muffat à tel point qu'elle pourrait lui cracher à la figure, et il lui en remercierait. Il en va de même, plus ou moins, de ses autres clients. Elle les conquiert, reconquiert, envahit et ensorcelle. Toutes ces unités lexicales sont synonymes de pouvoir, qui appartient à la femme, tandis que l'homme s'approprie la faiblesse. On ne peut pas ne pas y voir une subversion féministe de la "norme patriarcale."

Si Nana est représentée comme agent corrupteur des hommes, le texte aussi représente les hommes comme corrompus eux-mêmes. Le marquis de Chouard dans le lit de Nana est "une honte, une décrépitude, une ruine comique et lamentable" (*N*. 363). Il est jeté là comme une loque humaine, gâtée et dissoute par soixante ans de débauche et Nana le renverse et l'enterre sous le drap comme une ordure qu'on ne peut montrer (*N*. 363). Il incarne ainsi la décadence de l'époque.

Le narrateur termine cette lutte des sexes/classes ainsi: "Son œuvre de ruine et de mort était faite, [...] C'était bien, c'était juste, elle avait vengé son monde, les gueux et les abandonnés" (*N*. 370). Quoique cette remarque semble cynique, la lutte vengeresse de Nana s'explique par le fait que dans la société patriarcale où la femme est privée de tout accès légitime au pouvoir, elle ne dispose pas d'autre moyen acceptable de s'affirmer. Kathryn Slott en dit ceci: "In order to seek revenge and regain some power, women must use alternate,

subversive means which threaten social institutions and which weaken the traditional social fabric that has disempowered and disenfranchised them."[68] Ces moyens subversifs comprennent des procédés par lesquels les femmes redéfinissent le micro-espace de leurs corps.

4.3.4. Auto-érotisme, prostitution, lesbianisme: Mécanismes de déterritorialisation du corps féminin.

Catharine MacKinnon explique le concept de réterritorialisation en comparant le travail, dont s'occupe le marxisme, à la sexualité, domaine privilégié du féminisme:

> As work is to marxism, sexuality is to feminism--socially construed yet constructing, universal as activity yet historically specific, jointly comprised of matter and mind. As the organized expropriation of the work of some for the benefit of others defines a class--workers--the organized expropriation of the sexuality of some for the use of others defines a sex, woman. Heterosexuality is its structure, gender and family its congealed forms, sex roles its qualities generalized to social persona, reproduction its consequence, and control its issue.[69]

Pour souligner cette structure, le narrateur de *Nana* dit que la comtesse Sabine mène, depuis son mariage, une existence cloîtrée entre son mari et sa belle-mère. On voit une telle structuration de la sexualité dans la cohabitation de Fontan et Nana.

Dans la société capitaliste, le mariage constitue une formation sociale de réterritorialisation, de domination, de la femme: "Marriage was clearly tantamount to an oath to uphold the state's notion of order, as well as an agreement to work and forgo the vice of idleness."[70] Pour préciser, Klaus Theweleit dit: "[...] monogamy was introduced because the bourgeois male, who was in the process of slowly developing into a capitalist, was interested in keeping whatever wealth he had amassed intact, so that even after his death it could continue to work along the pathway he himself had marked

out."[71] Ainsi, dans sa lutte des sexes/classes, Nana rejette carrément cette institution patriarcale. Elle dit à Hector de la Faloise qui veut l'épouser: "--Eh! non, je ne veux pas!... Est-ce que je suis faite pour cette machine? Regarde-moi un peu, je ne serais plus Nana, si je me collais un homme sur le dos... Et, d'ailleurs, c'est trop sale..." (*N*. 358). Elle accompagne cet énoncé typiquement féministe d'un geste de dégoût. Les tromperies successives de ses amants, ou plus précisément ses clients, expriment "le profond désir d'indépendance de [Nana] et lui [permettent] d'affirmer sa liberté."[72] C'est pour affirmer davantage cette liberté qu'elle refuse carrément le mariage.

Judith Butler attribue au corps deux sens: il est le lieu d'interprétation culturelle et le champ de possibilités d'interprétation:

> As a locus of cultural interpretation, the body is a material reality that has already been located and defined within a social context. [...] As a field of interpretive possibilities, the body is a locus of the dialectical process of interpreting anew a historical set of interpretations which have already informed corporeal style. The body becomes a peculiar nexus of culture and choice, and 'existing' one's body becomes a personal way of taking up and reinterpreting received gender norms. To the extent that gender norms function under the aegis of social constraints, the reinterpretation of those norms through the proliferation and variation of corporeal styles becomes a very concrete and accessible way of politicizing personal life.[73]

Du point de vue féministe, l'auto-érotisme, le lesbianisme et la prostitution sont quelques-uns des mécanismes de réinterprétation des normes patriarcales à l'égard du corps, puisqu'ils constituent des moyens de varier les styles corporels, et par là des moyens de politiser la vie personnelle. Ils déstructurent également la sexualité.

L'un des plaisirs de Nana, c'est de se déshabiller en face de son armoire à glace et s'y installer nue pour contempler son corps (*N*. 174). Cette passion de son corps constitue un faire identitaire: elle s'en sert pour valoriser, pour

admirer, pour apprécier l'efficacité de son arme contre les hommes. Ce narcissisme devient un auto-érotisme: "[...] elle écrasa [les seins] d'une étreinte nerveuse. Et rengorgée, [elle se fonde] dans une caresse de tout son corps. [...] elle se baisa longuement [...], en riant à l'autre Nana, qui, elle se baisait dans la glace" (*N.* 177). On peut voir dans ce plaisir solitaire une auto-suffisance de la femme, ce qui constitue un affront à l'homme, une subversion de l'autorité qu'il se donne sur le corps de la femme. C'est pourquoi ce geste narcissique exaspère Muffat. Cet espace du miroir est imaginaire sans être pour autant moins subversif. Valérie Raoul explique la capacité subversive de cet espace en termes intimistes:

> Les rapports entre le moi et l'autre sont à la base du projet de l'intimiste, qui exclut en effet l'autre en tant que deuxième personne, [...] en choisissant de jouer lui-même le rôle du 'tu' aussi bien que celui du 'je' [...]. Donc, du point de vue de l'intimiste féminin, ce serait l'autre masculin qui serait [...] dénué de toute subjectivité propre.[74]

Par son projet intimiste, Nana prive le comte Muffat de tout droit au micro-espace de son corps à elle. Pour revenir à l'explication de Simone de Beauvoir, déjà citée, ce geste permet à Nana de ne pas poser le besoin qu'elle a de l'homme; elle arrive ainsi à se soustraire de la position d'esclave, de dominée, d'opprimée, d'altérité tout court où l'homme l'a gardée. Cette représentation de l'auto-érotisme féminin dans *Nana* relève donc du discours féministe: elle constitue une affirmation de l'identité de la femme.

Les rapports lesbiens qui y sont représentés tombent également dans la même visée. Chassée par Fontan, Nana décide d'aller coucher avec Satin. Celle-ci lui dit: "--Oh! les cochons, oh! les cochons!... Vois-tu, n'en faut plus de ces cochons-là!" (*N.* 223). Elle ajoute: "--Couchons-nous vite, mon chat. Nous serons mieux... [...] Je te dis que ce sont des salauds! Ne pense plus à

eux..." (*N*. 223). Les femmes se suffisent à elles-mêmes et peuvent se passer des hommes. Les phrases elliptiques signalent une réduction de l'autorité masculine. Et la structure paratactique qui domine cet énoncé féminin indique la suppression de cette autorité. Ce rapport lesbien qui a lieu dans l'espace privé entre femmes devient d'autant plus subversif à l'autorité masculine lorsqu'il se pratique devant quelques-uns des clients de Nana: "Au milieu de ces messieurs, de ces grands noms, [...] les deux femmes, face à face, échangeant un regard tendre, s'imposaient et régnaient, avec le tranquille abus de leur sexe et leur mépris avoué de l'homme" (*N*. 271). Il s'agit de Nana et Satin en présence des membres de l'aristocratie: le comte Muffat, les frères Hugon et Vandeuvres. Ces femmes créent ainsi un contre-espace féminin qu'elles opposent à l'espace masculin et d'où les hommes sont exclus et où ils ne peuvent accéder que par le regard. Ce mépris avoué se voit dans le fait que Nana ne considère pas les hommes plus que la boue de ses souliers (*N*. 199).

La conversation de ces deux femmes devient une sorte de lutte contre la classe dirigeante. Elles cèdent à une rage d'imposer aux membres de cette classe le fumier où elles avaient grandi. Et ces messieurs pâlissent (*N*. 269), sensibilisés aux méfaits de leur classe contre les basses classes. Le narrateur présente l'efficacité de cette lutte des classes ainsi: "tous quatre maintenant se faisaient petits, tandis que [Nana] les tenait sous ses anciennes savates boueuses de la Goutte-d'Or, avec l'emportement de sa toute-puissance" (*N*. 270).

Le marché des "biens" libidinaux, comme celui des biens économiques, est gouverné par la loi de l'offre et la demande. Le bon fonctionnement de la prostitution exige la disponibilité des consommateurs à consommer les "biens" qui leur sont offerts. Ainsi la thématisation de la prostitution ne peut pas constituer une critique des femmes seulement mais aussi des hommes.

Ainsi, si Nana est incapable de se garder, mais se donne aux amis, aux passants, c'est parce qu'elle a toujours quelques amants sous ses jupes (*N.* 353). Si c'est le manque du minimum vital qui la pousse dans ce vice, les messieurs bien qui viennent se procurer de ses services sont plus à blâmer qu'elle pour ce vice.

Un argument féministe se présente dans le texte de *Nana*: c'est l'homme qui pousse la femme à la prostitution. C'est parce que Fontan refuse de lui donner de l'argent que Nana retombe dans la déchéance du début: "Elle roula, elle battit le pavé de ces anciennes savates de petit torchon, en quête d'une pièce de cent sous" (*N.* 215). On voit une situation semblable dans *le Roman d'un spahi,* où c'est à cause du refus de Jean de satisfaire le besoin matériel de Fatou-gaye que celle-ci recourt au vol.

4.3.4.1. Transformation de l'espace privé en espace public

Le féminisme figure un *mundus inversus*, selon Marc Angenot.[75] Ce monde inverti s'illustre dans l'espace privé de Nana. Cet espace est transformé en espace public. Le narrateur l'appelle un carrefour: "Cette chambre devenait un carrefour, continuellement des bottes s'essuyaient sur le seuil" (*N.* 359). Pour souligner cette transformation spatiale, le narrateur parle de tout un troupeau d'hommes galopant au travers de l'alcôve de Nana (*N.* 354). On pourrait même considérer cet espace féminin comme une subversion du harem oriental, étudié plus haut, destiné à garder les femmes. Nous avons chez Nana une sorte de harem pour hommes; elle y cache ses clients lorsqu'elle en a plus d'un à la fois, tout comme les hommes de la périphérie cachent leurs femmes dans leurs harems. Ce n'est pas seulement l'espace privé de Nana qui se transforme en carrefour, mais aussi le micro-espace de son corps.

Il existe une corrélation entre dimension de l'espace privé et train de vie chez Nana. L'appartement qu'elle occupe boulevard Haussmann est trop vaste pour elle (*N.* 29), la Mignotte est un grand pavillon de style italien, flanqué d'une autre construction plus petite (*N.* 140), l'hôtel que le comte Muffat lui achète avenue de Villiers, dans un quartier de luxe, a un air de palais (*N.* 251); par rapport à ces espaces privés, le logement rue Véron, à Montmartre, qu'elle partage avec Fontan, est petit (*N.* 193). Elle se sert des grands espaces privés pour mener une vie déterritorialisée, celle de prostitution, en transformant le dernier de ces espaces en carrefour, comme nous l'avons vu. Et le petit espace privé lui sert à se réterritorialiser. Immensité spatiale signifie pour elle donc liberté, et petitesse spatiale contrainte.

La subversion et l'inversion qui caractérisent l'espace carnavalesque du théâtre ont influencé la configuration de l'espace par la femme prolétaire, domestique. Le discours patriarcal fait une représentation stéréotypée de cette femme, mais l'inscription de domination qu'il effectue sur elle est effacée au moyen de mécanismes de subversion et d'inversion qui soulignent la déterritorialisation de la femme: transformation de l'espace privé et du micro-espace du corps féminin en espace public, création de contre-espaces féminins, conquête et domination des hommes; tout ce qui relève du discours féministe.

4.4. La Femme "scientifique": Reconceptualisation phallocratique de la femme

La littérature s'inscrit toujours dans le courant d'une histoire complexe, où ses productions prennent place à côté d'autres productions, sociales, culturelles, et scientifiques.[76] Elle arbore des bribes de discours hétérogènes qu'elle défait et recompose, et ce faisant elle révèle l'instabilité

fondamentale de toute formation discursive. La littérature devient ainsi le domaine privilégié de l'interdiscursivité. Ce phénomène de l'interdiscursivité s'illustre clairement dans *L'Eve future* (1886). Dans ce roman de Villiers de l'Isle-Adam, le discours littéraire se laisse interpénétrer par les discours scientifique et religieux dans la représentation de la femme.

Le personnage principal de ce roman, le physicien américain Thomas Alva Edison, reçoit le jeune lord Ewald, qui lui a sauvé la vie. Lord Ewald lui révèle qu'il a décidé de mettre fin à sa vie, étant désespérément attaché à une femme ravissante, Alicia Clary, dont l'âme sotte et sans générosité ne se conforme aucunement à l'apparence corporelle. Edison lui présente alors Hadaly, un automate électrifié qui se meut, parle et possède toutes les apparences de l'humanité. L'idée de construire une Andréide est venue à Edison après que son ami, M. Anderson, est poussé à la ruine et au suicide par une danseuse dont la séduction n'était pas due qu'à des artifices. Edison s'engage à donner à Hadaly l'exacte figure d'Alicia, et lord Ewald l'accepte comme amante. Le prodige mécanique de l'automate se double d'un prodige magnétique: après la mort de son mari, Mrs. Anderson est tombée dans un état de semi-catalepsie, elle se dédouble et, sous l'identité de Sowana, se trouve en communication magnétique avec Edison. Le jour où Mrs. Anderson meurt, Sowana s'incorpore, à l'insu du physicien, à l'andréide. Confondu par le phénomène, lord Ewald s'éprend de l'andréide, qu'un incendie consume sur le bateau qui les ramène en Angleterre.

Le roman nous situe d'emblée dans le domaine scientifique. L'habitation d'Edison est au centre d'un réseau de fils électriques. Grâce à cette ambiance, Edison devient, plus ou moins, un habitant des royaumes de l'Electricité (*EF.* 82). Il n'habite pas seulement les royaumes de l'Electricité, il s'appelle aussi l'Electricité (*EF.* 122) et représente la Science avec la toute-

puissance de ses mirages (*EF*. 116). Ses inventions scientifiques lui ont permis de faire prisonnier l'écho. Son laboratoire est un lieu magique où le naturel se transforme en extraordinaire. Si le théâtre est l'espace du carnaval, du permissible, le laboratoire est l'espace de méthode et de contrôle; il ne s'y trouve pas la subversion et l'inversion qui caractérisent le premier espace, mais un rapport de domination entre le sujet-chercheur et les objets qui l'entourent ou qu'il invente. Et l'invention est toujours un rapport de domination. Cela correspond au but de la science de dominer la nature.

Pour augmenter l'extraordinaire, Edison et lord Ewald font la navette entre les domaines de la vie normale, et un monde de phénomènes insolites et impressionnants (*EF*. 86). Pour amoindrir le côté fantastique, surnaturel, Edison met l'accent sur le scientifique en disant que tout se passe dans ce monde à l'électricité, considérée à l'époque comme une sorte d'"élan vital." On y est comme au pays des éclairs, environné de courants animés par les puissants générateurs d'Edison. Il appelle cet espace l'Eden perdu et retrouvé, appellation qui relie le discours scientifique et le discours religieux dans la représentation de l'espace utopique. Ce toponyme ainsi que l'anthroponyme dans le titre du roman relèvent du discours religieux. Ils rappellent la création divine du Paradis et de l'homme (et la femme). Le péché originel et la chute résultante sont aussi évoqués. Il y a toutefois une distortion phallocratique de ce concept de la création. Le fait que c'est la femme seule qui est à *recréer* signale que c'est elle seule qui a péché, qui est tombée dans l'imperfection, et qui par conséquent, a besoin de devenir une nouvelle créature au moyen de l'œuvre salvatrice, non du Christ, mais de l'homme.

4.4.1. Imperfection de l'Eve présente dans le cadre de l'imaginaire du XIX^{e} siècle

Tout en évoquant l'Eden (perdu), le narrateur ne parle que d'Eve.

L'absence de référence à Adam révèle le projet idéologique du roman: représentation de l'imperfection de la femme. Comme nous l'avons déjà vu, des clichés narratifs et des stéréotypes servent le discours phallocratique du XIX^{e} siècle dans son inscription de l'infériorité de la femme. Ce discours prête ces clichés à d'autres discours, comme le discours scientifique qui représente la femme comme faible, source de maladies. Ces clichés abondent dans *l'Eve future*.

La femme est représentée comme imparfaite. Lord Ewald, le deuxième personnage principal, observe au sujet d'Alicia Clary: "cette beauté, si impressionnante, est imbue de tant de mystérieuse misère morale!" (*EF*. 54). Elle est "cette simple transsudation d'animalité" (*EF*. 67). Cela fait écho à l'idée proudhonienne sur le sujet féminin. Ce personnage se sert d'une métaphore religieuse pour communiquer cette imperfection de la femme: il dit que lorsqu'il la regarde et l'écoute, elle lui fait éprouver la sensation d'un temple profané. Cette image spatiale évoque l'opposition "sacré/profane," mène à l'ambivalence de la femme. Lord Ewald recourt à la notion d'hybridité pour souligner cette ambivalence: il considère la femme comme un "vivant et hybride phénomène" (*EF*. 55). Cette hybridité se manifeste ainsi: Sa beauté, [...] c'était l'Irréprochable, [...] au-dedans, une personnalité tout à fait ÉTRANGÈRE à ce corps" (*EF*. 55). Il recourt au discours scientifique pour insister davantage sur cette ambivalence mais aussi pour montrer la domination de l'homme par la femme: "cette maîtresse, dualité animée qui me pousse et m'attire, me retient à elle par cela même, comme les deux pôles de cet aimant attachent à lui, par leur contradiction, ce morceau de fer" (*EF*. 74). Pour communiquer son impuissance devant Alicia, lord Ewald se compare à Samson, à qui Dalila a fait couper les cheveux (*EF*. 60). Cette métaphore biblique traduit non seulement la domination de l'homme par la

femme, mais aussi sa trahison de l'homme. Si la référence à la puissance de la femme semble la faire sortir de sa réserve de négativité, tel que le discours féministe essaie de le faire, l'allusion faite à la trahison subvertit une telle tentative. On revient ainsi à la position énonciative antiféministe du narrateur.

Edison aussi considère les femmes comme des êtres de rechute, pour l'Homme, des éveilleuses de mauvais désirs, des initiatrices de joies réprouvées (*EF.* 183). Si, dans *Nana*, Fauchery se sert d'une métaphore animale pour montrer le danger que Nana pose à la société, Edison préfère une métaphore végétale pour représenter Evelyn Habal, la séductrice de M. Anderson. Elle est comparée aux feuilles vénéneuses de l'arbre Upa (*EF.* 192). Les femmes séductrices sont présentées comme étant de la pure animalité. Ces clichés relèvent du discours pathologique que l'homme se crée sur la femme pour la marginaliser. On y voit le réductionnisme qui caractérise toute idéologie, pour rendre naturel son fonctionnement. Si la femme est tellement inférieure à l'homme, il est tout à fait naturel et justifiable que celui-ci en crée une autre.

4.4.2. Recréation de la femme à l'image de l'homme

Ce projet de recréation, voire d'invention, du corps féminin constitue un mécanisme de domination de la femme par l'homme, qui est entrepris dans l'espace de domination de la nature: le laboratoire. Le nom donné à la femme recréée--Andréide--souligne ce fait. Ce nom vient du grec "andros", qui veut dire homme, mâle. Ce qui signifie que la femme est recréée à l'image de l'homme, tout comme Dieu a créé l'homme à Son image. L'homme s'approprie ainsi la toute-puissance qui est le propre de Dieu. Ce micro-espace du corps féminin complètement construit par l'homme porte, par cette

construction même, l'inscription de la domination masculine. Michel Foucault observe que "Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose."[77] C'est cette désarticulation et cette recomposition que l'homme désire appliquer au corps féminin pour pouvoir le dominer mieux.

L'Andréide, Miss Hadaly, est une machine humaine (*EF.* 130). Edison l'appelle "une souveraine machine à visions, presque une créature,--une similitude éblouissante" (*EF.* 141). Michelle Perrot établit le lien suivant entre la machine et la femme: "Hystérique, érotique, la machine touche la femme jusque dans son intimité la plus secrète [...] Cette symbiose entre femme et machine mécanise la femme et sexualise la machine. La machine devient femme."[78] Et Luce Irigaray de dire que la femme, telle qu'elle représentée dans le discours patriarcal, est une "machine au service d'un maître-propriétaire."[79] Chez Edison, la machine devenue femme cesse d'être une simple métaphore. Il essaie d'en faire "une réalité".

L'inventeur déclare que cette femme scientifique n'est encore qu'une possibilité (*EF.* 94). Même si ce projet scientifique reste au niveau de la possibilité, il est toujours significatif, étant donné qu'il est entrepris par un homme qui essaie de recréer le corps féminin pour des raisons idéologiques. Cette recréation scientifique implique une condamnation de la femme naturelle, existante, comme on le voit tout au long de la narration. La science veut recréer un autre sujet féminin qui soit supérieur à l'existant. Cette prétention à la supériorité se voit dans la réponse d'Edison à l'exclamation de lord Ewald lorsque ce dernier touche le bras féminin fabriqué par l'inventeur: "--La lourdeur! le modelé! la carnation méme!... [...] N'est-ce pas, en vérité, de la chair que je touche en ce moment?" A laquelle Edison répond: "--Oh! c'est mieux!... [...] La chair se fane et vieillit: ceci est un composé de substances

exquises, élaborées par la chimie, de manière à confondre la suffisance de la 'Nature'. [...] --Cette *copie*, [...] de la Nature [...] enterrera l'original sans cesser de paraître vivante et jeune" (*EF.* 95). En éliminant la vieillesse, la science prétend dépasser Dieu dans le processus de la création. Edison constate que le fait qu'il recourt aux substances les plus rares et les plus précieuses pour composer une femme fait l'éloge du sexe enchanteur (*EF.* 132). Cette affirmation ne fait que souligner la supériorité de la créature humaine à la créature de Dieu. L'homme s'arroge également un pouvoir sur la femme, se mettant à la place de Dieu pour créer l'être féminin.

A la question de lord Ewald s'il est capable de reproduire l'identité d'une femme, Edison répond: "Mille fois plus identique à elle-même... qu'elle-même!" (*EF.* 104). Cette réponse relève du discours patriarcal: la femme scientifique sera supérieure à la femme vivante; ce qui affirme l'altérité de la femme naturelle. La femme artificielle l'emportera sur la femme réelle, qui est représentée comme décevante et source de la mort (*EF.* 115).

Plus tard dans la narration, l'opposition "réel/artificiel" dont les éléments correspondent à la femme naturelle et la femme fabriquée respectivement, disparaît pour être remplacée par "vivante/réelle" (*EF.* 134). La femme naturelle devient simplement la vivante, et la femme fabriquée, la réelle; ce qui fait de la femme naturelle l'irréelle, ce qui souligne la marginalisation patriarcale de la femme. L'Andréide purge l'amant de la femme naturelle, des désirs bas et dégradants (*EF.* 207). Dans sa prétention d'améliorer la vie humaine, la science veut offrir à l'homme un objet d'amour parfait. L'expérience de l'Andréide prouve que la science est capable de guérir l'Homme, même de l'amour (*EF.* 371).

A l'observation de lord Ewald qu'il ne peut pas oublier que l'Andréide

n'est qu'impersonnelle, et que l'aimer serait aimer zéro, Edison répond: "Je ne vous offre [...] qu'une transfiguration de votre belle vivante" (*EF.* 224). Cette unité lexicale apporte une dimension religieuse à l'œuvre scientifique. Grâce au prodige de la science, Alicia sera transfigurée: Elle ne sera plus une femme, mais un ange; non plus une maîtresse, mais une amante; non plus la Réalité, mais l'IDÉAL (*EF.* 83). Le rapport "le réel/l'idéal" est ainsi inverti dans le discours scientifique.

A l'encontre de l'Eve présente, l'Andréide--l'Eve future--ne connaît aucune imperfection: "La nature change, mais non l'Andréide. [...] Elle est au-dessus de toutes les imperfections et de toutes les servitudes" (*EF.* 259). En comparant la copie au modèle, lord Ewald constate: "je viens de m'apercevoir que, placées l'une auprès de l'autre, c'est, positivement, la vivante qui est le fantôme" (*EF.* 344). La copie l'emporte donc sur le modèle, le rapport "normal" est inverti encore une fois. Il s'agit d'une autre inversion lorsque le Le narrateur observe que "La fausse Alicia semblait [...] plus *naturelle* que la vraie" (*EF.* 326). Cela reprend l'ambiguïté fondamentale qui caractérise le rapport Nature/Culture, ambiguïté qui ne se résout pas facilement puisque les deux termes s'imbriquent l'un dans l'autre. En résolvant cette ambiguïté, le discours scientifique se montre idéologique.

L'Andréide, Miss Hadaly, est un "métal qui marche, parle, répond et obéit" (*EF.* 93). Cette création est ainsi l'incarnation de la docilité. C'est seulement quand le corps est docile qu'il devient utile. Ouvrir une manufacture où d'autres Andréides seront fabriquées selon une formule générale, tout comme on fabrique des machines (*EF.* 245) constitue un mécanisme d'asseoir le pouvoir patriarcal sur la femme.

Edison dit à Lord Ewald: "Le Manuscrit vous donnera, sur ce point, les détails les plus précis, les plus explicites" (*EF.* 349). Comme un objet fabriqué

est accompagné d'un manuel contenant le mode d'emploi et d'entretien, l'Andréide est aussi accompagnée d'un manuscrit. La femme devient ainsi un appareil que l'homme peut manipuler selon des règles spécifiques établies par le patriarcat.

Il y a une protestation de la science contre le Christianisme dans ce projet de recréation de la femme: "A la place de l'Eve de la légende oubliée, de la légende méprisée par la Science, je vous offre une Eve scientifique" (*EF.* 276). Cette Eve-là--la Réalité--est mensongère, médiocre et toujours changeante, celle-ci--l'Illusion--est positive, prestigieuse et toujours fidèle (*EF.* 277). Par ce recours au parallélisme, le narrateur fait saillir le contraste entre les données, pour faciliter le choix. La syntaxe imite donc la structure scientifique, logique. En appelant le Christianisme la légende oubliée, Edison le rend inférieur à la science.

Cette protestation de la science contre le Christianisme se voit également dans la décomposition et récomposition du discours biblique. Au lieu de la parole créatrice de Dieu "Que la lumière soit!", l'inventeur déclare: "Que l'Ombre soit!" (*EF.* 302). Possibilité scientifique ou non, cette reconceptualisation de la femme révèle le désir de l'homme à exercer un contrôle sur la femme, à la garder perpétuellement dans la position de l'Autre, et à réaliser un des plus puissants phantasmes des hommes.

Par opposition aux deux premiers romans, la subversion du discours phallocratique est réduite au minimum dans *L'Eve future*. Il n'y a presque aucune critique de la position énonciative du narrateur. L'espace du laboratoire et l'invention du micro-espace de la femme qui s'y réalise soulignent la domination totale de la femme. La seule subversion du projet phallocratique, c'est l'auto-subversion du texte: l'expérience de la recréation de la femme a mal tourné, l'inventeur abandonne le projet et la seule femme

inventée est détruite. La toute-puissance que la science s'arroge est ainsi mise en question.

4.5. Conclusion

Je me suis proposé d'étudier la représentation de la femme dans les romans écrits par des écrivains masculins pour vérifier si l'incapacité des femmes de prendre la Bastille de femmes dans l'espace socio-politique du XIX^{e} siècle produirait une représentation monolithique du sujet féminin.

Les femmes dans les romans analysés sont représentées essentiellement dans les espaces suivants: celui du harem--espace de domination (*Aziyadé*), celui du théâtre--espace de subversion (*Nana*) et celui du laboratoire--espace de domination (*L'Eve future*). La représentation de la femme exotique dans *Aziyadé*, et surtout celle de la femme domestique, prolétaire, dans *Nana*, sont loin d'être monolithiques. Même dans ces textes masculins, le discours patriarcal n'exclut pas totalement le contre-discours féministe: la voix contestataire de la femme émerge dans le texte par un certain nombre de mécanismes pour subvertir tout monolithisme, pour mettre en question la représentation stéréotypée du sujet féminin. Même dans *Nana*, ces mécanismes subversifs sont tellement nombreux qu'on pourrait dire qu'une inversion de rôles s'effectue au niveau discursif: le contre-discours féministe arrive à marginaliser le discours patriarcal. Dans ce roman, la femme finit par affirmer son identité et à insister sur l'altérité de l'homme. Même si l'invention de la femme et la recréation de son espace inscrivent sa domination, et que le discours féministe manque dans *L'Eve future*, le texte même subvertit le projet phallocratique, et ce faisant, met en question l'autorité de l'homme à recréer, voire à dominer la femme.

Consciemment ou inconsciemment donc, les textes masculins analysés

finissent par remettre en question la domination de la femme par l'homme, tout comme l'Autre questionne le Même constamment dans tous les espaces sur lesquels cette étude a porté.

NOTES DU CHAPITRE 4

[1]Drucilla Cornell and Adam Thurschwell, "Feminism, Negativity, Intersubjectivity," in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds. *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Cambridge: Polity Press, 1987, 143.
[2]Terry Eagleton, "Foreword," in Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, xii.
[3]Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*, 64. Elle dit: "The normalizing, generalizing voice of the ethnographic manners-and-customs portraits is distinct from, but complementary to, the landscape narrator. Both are authorized by the global project of natural history; one produces land as landscape and territory, scanning for prospects; the other produces the indigenous inhabitants as bodyscapes, scanned also for prospects."
[4]Barbara Harlow, "Introduction," xvi.
[5]Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, 323.
[6]Marie-Christine Leps, *Apprehending the Criminal*, 136.
[7]Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire du feminisme français. Tome 1*, 9.
[8]Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974, 21.
[9]Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, 21.
[10]Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, 21.
[11]Sherry Simon, "Espaces incertains de la culture," 17-18.
[12]Maroussia Hajdukowski-Ahmed, "Éthique de l'altérité, éthique de la différence sexuelle: Bakhtine et les théories féministes," *Discours social/Social Discourse* 3, 1 & 2 (1990): 256.
[13]Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, 80.
[14]Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, 122-151.
[15]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 89.
[16]Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1988, 170.
[17]Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire du feminisme français*, 306.
[18]Christine Klein-Lataud, "A la conquête de la bastille des femmes: Les Féministes françaises au XIXe siècle," in Marguerite Andersen et Christine Klein-Lataud, éds. *Paroles rebelles*, Montréal: Les Éditions du Remue-ménage, 1992, 142.
[19]Cette censure de la presse s'avère nécessaire parce que, selon Richard Terdiman, "Newspapers: their ubiquity, their very banality, stand as signs of dominant discourse self-confidently bodied forth" (*Discourse/Counter-discourse*, 117). Il ajoute, pour montrer la capacité contre-discursive de la presse écrite: "[...] the newspaper can be understood as the first culturally influential *anti-organicist* mode of modern discursive construction. Its form *denies form*, overturns the consecrated canons of text structure and coherence which had operated in the period preceding its inception" (*Ibid.*, 122). Ainsi, la censure est indispensable pour amoindrir le côté contre-discursif de la presse.
[20]*La Femme* (1860) de Jules Michelet et *La Pornocratie, ou Les Femmes dans les temps modernes* (1875) de Pierre-Joseph Proudhon sont quelques-uns des ouvrages à l'époque qui soulignent l'infériorité de la femme.
[21]Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire du feminisme français. Tome 2*, Paris: Éditions des Femmes, 1977, 500.
[22]Kristin Ross, *The Emergence of Social Space*, 5.
[23]Christine Klein-Lataud, "A la conquête de la bastille des femmes," 169.
[24]Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe, I: Les Faits et les mythes*, Paris: Gallimard, 1949, 15.
[25]Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe, I*, 19.
[26]Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory," in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Cambridge: Polity Press, 1987, 85.

[27]Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other," 86
[28]Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, 77.
[29]Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, 70-71.
[30]Marc Angenot, *1889*, 464.
[31]Malek Alloula, *Le Harem colonial*, 29.
[32]Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, 79.
[33]Malek Alloula, *Le Harem colonial*, 14.
[34]Alain Grosrichard, *Structure du sérail*, 182.
[35]Malek Alloula, *Le Harem colonial*, 13.
[36]N. Chabani Manganyi, "Making Strange," 154.
[37]Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe, II: L'Expérience vécue*, Paris: Gallimard, 1949, 262.
[38]Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, 220.
[39]Chantal Chawaf, *Le Corps et le verbe*, 188.
[40]Malek Alloula, *The Colonial Harem*, trans. Myrna Godzich and Wlad Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, 95.
[41]Malek Alloula, *Le Harem colonial*, 10.
[42]Edward W. Said, *Orientalism*, 190.
[43]Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, 294.
[44]Marc Angenot, "'La fin d'un sexe': Le Discours sur les femmes en 1889," *Romantisme* 63 (1989): 6.
[45]Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, 79.
[46]Marc Angenot, "'La fin d'un sexe'," 5.
[47]Chantal Théry, "Sujet humain non identifié: Imaginaire en souffrance," in Simon Harel, éd., *L'Étranger dans tous ses êtats: Enjeux culturels et littéraires*, Montréal: Éditions XYZ, 1992, 63.
[48]Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais*, 18.
[49]Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enligthenment*, 184.
[50]Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe, I*, 20.
[51]Dans ce roman, Gervaise fuit Plassans avec Auguste Lantier, ouvrier chapelier dont elle a deux fils, Claude et Étienne. Mais son mari l'abandonne et elle travaille comme blanchisseuse. Elle épouse un ouvrier zingueur, Coupeau. Grâce à leur assiduité, le couple atteint une certaine aisance. Mais Coupeau tombe d'un toit en voulant regarder sa fille Nana, et se casse une jambe. La maladie mange les économies du ménage. Il devient paresseux, se met à boire, et il a peur de reprendre son métier. Le forgeron Goujet aide Gervaise à acheter une blanchisserie, qui est très vite prospère. Mais Coupeau boit de plus en plus. Lantier revient et s'installe chez le couple. Gervaise se laisse aller à la gourmandise et à la paresse. Sa déchéance morale s'accompagne d'une terrible déchéance physique. Elle se met à boire à son tour. Coupeau meurt à l'hôpital. Gervaise, réduite à habiter une niche sous un escalier, est trouvée morte de faim et de misère.
[52]Jean-Paul Aron, "Préface" in Jean-Paul Aron, éd. *Misérable et glorieuse: la femme du XIX^e^ siècle*, Poitiers: Librairie Arthème Fayard, 1980, 11.
[53]Alain Corbin, "La Prostituée" in Jean-Paul Aron, éd. *Misérable et glorieuse*, 41.
[54]Peter Brooks, "Le Corps-récit, ou Nana enfin dévoilée," *Romantisme* 63 (1989): 67-86.
[55]C'est l'opinion d'Anna Krakowski dans *La Condition de la femme dans l'œuvre d'Émile Zola*, Paris: Éditions A.-G. Nizet, 1974, 50.
[56]Chantal Chawaf, *Le Corps et le verbe*, 118.
[57]Chantal Jennings, "La Symbolique de l'espace dans *Nana*," *Modern Language Notes* 88 (1973): 767.
[58]Philippe Hamon, *Texte et idéologie*, 36-37.
[59]Charles Bernheimer, *Figures of Ill Repute: Representing Prostitution in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1989, 223.
[60]Peter Brooks, "Le Corps-récit," 67.
[61]C'est Chantal Bertrand Jennings qui la conçoit ainsi dans son article intitulé "Lecture idéologique de *Nana*," *Mosaic* 10, 4 (1977): 53.
[62]Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris: Éditions du Seuil, 1952, 33.

[63]Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York and London: Routledge, Chapman & Hall, Inc., 1993, 19.
[64]Chantal Jennings, "La Symbolique de l'espace," 770.
[65]Charles Bernheimer, *Figures of Ill Repute*, 217.
[66]Marc Angenot, *1889:* 476-477.
[67]Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, 83.
[68]Kathryn Slott, "Narrative Tension in the Representation of Women in Zola's *L'Asssommoir* and *Nana*," *L'Esprit Créateur* 25, 4 (1985): 103.
[69]Catherine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory," *Signs* 7, 3 (1982), 516
[70]Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, 310.
[71]Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, 310-311.
[72]Chantal Bertrand Jennings, "Lecture idéologique de *Nana*," 53.
[73]Judith Butler, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault," in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds. *Feminism as Critique*, 133-134.
[74]Valérie Raoul, "Discours du 'je' féminin imaginaire: Les Femmes intimistes dans le roman français," *Atlantis* 10, 1 (1984): 70.
[75]Marc Angenot, "'La fin d'un sexe'," 7.
[76]Laurence Dahan-Gaida, "Du Savoir à la fiction: les phénomènes d'interdiscursivité entre science et littérature," *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littératire Comparée* 18 (1991): 471.
[77]Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 139.
[78]Michelle Perrot, "Femmes et machines au XIXème siècle," *Romantisme* 41 (1983): 16.
[79]Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, 21.

CONCLUSION

> The story never really begins nor ends, [...]. One can date it back to the immemorial days when a group of mighty men attributed to itself a central, dominating position vis-à-vis other groups; overvalued its particularities and achievements; adopted a projective attitude toward those it classified among the out-groups; and wrapped itself up in its own thinking, interpreting the out-group through the in-group mode of reasoning while claiming to speak the minds of both the in-group and the out-group.
>
> *Minh-Ha Trinh*[1]

> If persons are socially constituted over time, and space, and through relationality, then *others* are constitutive, rather than external, to identity; they are simply other subjects, rather than external objects, in the social order.
>
> *Margaret R. Somers & Gloria D. Gibson*[2]

Le cadre historique de cette étude est celui où les marginalisés ont commencé à remettre en question l'histoire dont il est question dans la première citation en épigraphe. La mise en application de cette histoire a créé la domination et la hiérarchisation de l'espace et réalisé la construction "absolue" et monolithique de l'identité/altérité. Quelques-uns des événements socio-historiques de l'époque (1871-1914) ont cherché à renverser cette construction. Mon argument dans ce travail a été le suivant: si, par le processus d'idéologisation, cette construction de l'identité/altérité a pu être monolithique, et s'est justifiée au niveau social, la nature essentiellement dialogique de la textualisation l'empêche de l'être au niveau littéraire; les voix des Autres, des hétérogènes, peuvent être supprimées dans le social mais jamais dans le littéraire; ces voix/voies émergent dans le texte pour subvertir la construction monolithique de l'identité/altérité faite par les discours

dominants--colonialiste/exotique, nationaliste/régionaliste, utopique, et phallocratique.

Comme la dimension spatiale de ces discours est tellement importante, l'analyse a porté sur le couple notionnel altérité/spatialité. Elle a étudié la représentation de l'espace comme mécanisme de l'inscription de l'altérité dans le roman français (1871-1914). Pour rendre l'analyse aussi pertinente que possible, je me suis servi de plus d'une acception du terme "espace": je l'ai conçu comme empirique (géographique) et cognitif; la conception du corps comme micro-espace s'est également avérée nécessaire. Là où la spatialité pure et simple ne m'a pas aidé dans l'analyse, j'ai recouru à la notion de focalisation spatiale; j'ai profité également du concept de faire identitaires/altéritaires des personnages. L'application de ce concept constitue l'essentiel de la présente contribution à l'étude de la problématique de l'altérité/spatialité.

Les discours principaux dégagés des romans du corpus sont liés les uns aux autres pour créer un champ discursif. Pierre Citti rapproche le régionalisme et l'exotisme en disant que malgré leur contradiction apparente, ils témoignent différemment d'un même désir de trouver des sources d'énergie vitale: "Si l'un tente d'approfondir le secret de l'enracinement, l'autre veut conjurer l'entropie par l'invention du 'Divers' [...] Par là tous deux accordent une importance essentielle non seulement au 'cadre', mais aux vertus du lieu."[3] Ces discours sont liés au discours utopique par leur recherche de l'*autre* espace. Par cette invention et/ou valorisation de l'*autre* espace, ces trois discours constituent des contre-discours qui s'opposent aux discours colonialiste et nationaliste dont la classe (dominante) bourgeoise s'est servie, en tant que Même pour marginaliser les Autres de race et de classe. On dirait même que la création du discours utopique est comme le

résultat naturel du discours colonialiste/exotique, d'une part, et du discours nationaliste/régionaliste, de l'autre.

La représentation est politique à cause du rapport entre la cognition, la narration et l'idéologie. Et cela tend à fausser la reversibilité qui doit caractériser l'opposition "identité/altérité." Le Même représente l'Autre tel qu'il le perçoit, ou tel qu'il pense le percevoir. Et il a recours à des clichés, des stéréotypes, pour faire cette représentation. Cette représentation est donc idéologique, faussée pour justifier la notion que le Même a de l'Autre. Mais, grâce au principe dialogique, il est toujours possible de relever des discours étrangers dans le texte. Il est ainsi dans la nature même de la textualité de nous permettre de dégager des mécanismes de subversion dans le texte. Ces mécanismes de subversion dans les romans du corpus m'ont permis de montrer la complexité de l'opposition "identité/altérité" dont le Même a essayé de faire une représentation simpliste.

Dans le but de montrer que c'est le texte même qui incarne ces mécanismes de subversion, je me suis limité à des romans écrits par des hommes, qui sont blancs et bourgeois, qui répondent par là à la norme identitaire établie par la classe dominante et par rapport à laquelle se mesure l'altérité des Autres. Dans les romans analysés pour le premier chapitre, j'ai montré comment la représentation altéritaire du sujet périphérique se fait au moyen de la consommation des espaces privé et public. J'ai dégagé également des structures énonciatives qui mettent en question l'autorité du Même sur l'Autre.

L'instabilité de l'inscription de l'identité/altérité étudiée dans le deuxième chapitre constitue par elle-même une mise en question du processus d'idéologisation qui consiste en la transformation en absolu d'un concept partiel. L'Autre construit son espace cognitif qu'il oppose à celui du

Même, et le rapport de pouvoir entre le Même (citadin) et l'Autre (paysan) se transforme d'abord en un rapport de complémentarité (amitié) et finit par être inverti dans le discours régionaliste.

En s'opposant tous au discours dominant, qui hiérarchise l'espace social en y instituant des rapports de pouvoir, les différents types de discours utopique examinés dans les romans analysés pour le troisième chapitre s'opposent aussi l'un à l'autre, le discours socialiste étant une réaction contre le discours libéral, comme le discours anarchiste est une réaction contre le discours socialiste. D'un type d'utopie à l'autre, on constate un progrès vers l'homogénéisation de l'espace, vers l'espace parfait.

Dans la représentation stéréotypée de l'Autre féminin par le discours phallocratique, j'ai dégagé des mécanismes de subversion qui mettent en question la marginalisation de la femme par l'homme. Dans l'un des romans analysés, ces mécanismes sont tellement nombreux qu'il ne s'agit plus de mise en question simplement, mais plutôt d'inversion du rapport de pouvoir entre le sujet masculin et le sujet féminin: la voix de l'hétérogène émergeant du texte est tellement forte qu'elle nie l'idéntité de l'homme et affirme celle de la femme.

Par ces mécanismes de subversion et ces émergences des voix/voies de l'hétérogène dans les romans du corpus, le point de vue exprimé dans la deuxième citation en épigraphe se confirme au niveau textuel: l'Autre cesse d'être un objet constitué et dominé par le Même et partage plutôt l'identité avec le Même. Toute tentative de marginaliser l'Autre ne constitue donc qu'un projet réductionniste, exclusionniste, et marginalisateur de l'idéologie qui essaie toujours d'harmoniser les contradictions sociales.

NOTES DE LA CONCLUSION

[1]Minh-Ha Trinh, *Woman, Native, Other*, 1.
[2]Margaret R. Somers and Gloria D. Gibson, "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity," in Craig Calhoum, ed. *Social Theory*, 73.
[3]Pierre Citti, *Contre la décadence: Histoire de l'imagination française dans le roman 1890-1914*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987, 244.

BIBLIOGRAPHIE

A. Romans analysés

1. Barrès, Maurice. Colette Baudoche. Paris: Georges Crès et Cie, 1918.
2. ---. L'Ennemi des lois. Paris: Émile-Paul, Éditeur, 1910.
3. ---. Les Déracinés. Paris: Félix Juven, Éditeur, s. d.
4. Bourget, Paul. L'Étape, Tomes 1 &2. Paris: Librairie Plon,
5. France, Anatole. Les Dieux ont soif. Paris: Calmann-Lévy, 1912.
6. ---. Sur la pierre blanche. Edimbourg: Imprimerie Nelson, 1905.
7. l'Isle-Adam, Villiers de. L'Eve future. Paris: M. de Brunhoff, Éditeur, 1886.
8. Loti, Pierre. Aziyadé. Paris: Flammarion, 1989.
9. ---. Le Mariage de Loti. Paris: Calmann-Lévy, Éditeurs, s. d.
10. ---. Le Roman d'un spahi. Paris: Calmann-Lévy, Éditeurs, s. d.
11. ---. Pêcheur d'Islande. New York: William R. Jenkins, 1896.
12. Vallès, Jules. L'Insurgé. Paris: Les Éditeurs Français Réunis, 1968.
13. Verne, Jules. Le Tour du monde en quatre-vingts jours. Paris: J. Hetzel et Cie, (Bibliothèque d'éducation et de récréation), s. d.
14. ---. Les Cinq cents millions de la Bégum. Genève: Librairie Hachette, Edito-Service S. A., 1966.
15. ---. Un Capitaine de quinze ans. Genève: Librairie Hachette, Edito-Service S. A., 1966.
16. Zola, Émile. Germinal. Paris: Flammarion, 1968.
17. ---. La Débâcle. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1907.

18. ---. Nana. Paris: Dunod (Classiques Garnier), 1994.

19. ---. Travail. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1901.

B. Articles et ouvrages cités

1. Adorno, Théodor. Théorie esthétique. Paris: Klincksieck, 1982.

2. Affergan, Francis. Exotisme et altérité. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

3. Ageron, C. -R. France coloniale ou parti colonial? Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

4. Albistur, Maïté, and Daniel Armogathe. Histoire du féminisme français. Tome 2: De l'empire napoléonien à nos jours. Paris: Éditions des Femmes, 1977.

5. ---. Histoire du féminisme français. Tome 1: Du Moyen âge à nos jours. Paris: Éditions des Femmes, 1977.

6. Alloula, Malek. The Colonial Harem. trans. Myrna Godzich and Wlad Godzich. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986.

7. ---. Le Harem colonial (Images d'un sous-érotisme). Genève-Paris: Éditions Slatkine, 1981.

8. Althusser, Louis. "Idéologie et appareils idéologiques d'État." La Pensée 151 (1970): 3-38.

9. Angenot, Marc. 1889: Un Etat du Discours social. Québec: Editions du Préambule, 1989.

10. ---. "Intertextualité, interdisursivité, discours social." Texte 2 (1983): 101-112.

11. ---. "'La fin d'un sexe': Le Discours sur les femmes en 1889." Romantisme 63 (1989): 5-22.

12. ---. "Les Idéologies ne sont pas des systèmes." Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry 11.2-3 (1991): 181-202.

13. ---. L'Utopie collectiviste: Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

14. Aron, Jean-Paul. "Préface." Misérable et glorieuse: La Femme du XIX^{e} siècle. éd. Jean-Paul Aron. Poitiers: Librairie Arthème Fayard, 1980. 8-24.

15. Astier-Loutfi, Martine. Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue par la littérature romanesque française, 1871-1914. Paris et La Haye: Mouton, 1971.

16. Baak, J. J. van. The Place of Space in Narration. A Semiotic Approach to the Problem of Literary Space. With and Analysis of the Role of Space in I. E. Babel's "Konarmija." Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 1983.

17. Baczko, Bronislaw. Lumières de l'utopie. Paris: Payot, 1978.

18. Bakhtine, Mikhaïl. Esthétique et théorie du roman. trad. Daria Olivier. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

19. ---. Esthétique de la création verbale. trad. Alfreda Aucouturier. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

20. ---. Le Marxisme et la philosophie du langage: Essai d'une application de la méthode sociologique en linguistique. Paris: Les Editions de Minuit, 1977.

21. ---. L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance. trad. Andrée Robel. Paris: Éditions Gallimard, 1970.

22. Balibar, Etienne, and Pierre Macherey. "Sur la littérature comme forme idéologique: Quelques hypothèses marxistes." Littérature 13 (1973): 29-48.

23. Barbéris, Pierre. Prélude à l'utopie. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

24. Barthes, Roland. Le Plaisir du Texte. Paris: Editions du Seuil, 1973.

25. ---. Mythologies. Paris: Editions du Seuil, 1957.

26. Bauman, Zygmunt. Socialism: The Active Utopia. London: George Allen & Unwin Ltd., 1976.

27. Beaud, Michel. Histoire du capitalisme: 1500-1980. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

28. Beauvoir, Simone de. Le Deuxième sexe, I: Les Faits et les mythes. Paris: Gallimard, 1949.

29. ---. Le Deuxième sexe, II: L'Expérience vécue. Paris: Gallimard, 1949.

30. Beer, Gillian. Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Elliot and Nineteenth-Century Fiction. London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983.

31. Benhabib, Seyla. "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory." Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies. eds. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell. Cambridge: Polity Press, 1987. 77-95.

32. Benhabib, Seyla and Drucilla Cornell. "Introduction." Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies. eds. Seyla Benhabib, and Drucilla Cornell. Cambridge: Polity Press, 1987. 1-15.

33. Berman, Russell. "Foreword: The Wandering Z: Reflections on Kaplan's Reproductions of Banality." Reproductions of Banality: Fascism, Literature, and French Intellectual Life. Alice Yaeger Kaplan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. xi-xxiii.

34. Berneri, Marie Louise. Journey through Utopia. London: Routledge & Kegan Paul, 1950.

35. Bernheimer, Charles. Figures of Ill repute: Representing Prostitution in Nineteenth-Century France. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1989.

36. Bertrand Jennings, Chantal. "Lecture idéologique de 'Nana'." Mosaic 10.4 (1977): 47-54.

37. Bertrand, Denis. L'Espace et le sens: "Germinal" d'Emile Zola. Paris, Amsterdam, Hades: Benjamins, 1985.

38. Bhabha, Homi K. The Location of Culture. London and New York: Routledge, 1994.

39. ---. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." Literature, Politics and Theory. eds. Francis Barker et al. London: Methuen, 1986. 148-172.

40. Bongie, Chris. Exotic Memories: Literature, Colonialism and the Fin de Siècle. Stanford: Stanford University Press, 1991.

41. Bouchard, Guy. "L'Art de la définition: l'Utopie." Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry 7 (1987): 329-366.

42. Bourdieu, Pierre. Ce que parler veut dire: L'Économie des échanges linguistiques. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982.

43. ---. La Distinction: Critique sociale du jugement. Paris: Les Éditions du Minuit, 1979.

44. ---. Outline of a Theory of Practice. trans. Richard Nice. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977.

45. ---. "Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power." Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory. eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. Princeton: Princeton University Press, 1994. 155-199.

46. Bourneuf, Roland. "L'Organisation de l'espace dans le roman." Études littéraires 3.1 (1970): 77-94.

47. Brahimi, Denise. "Pierre Loti, du roman exotique au roman colonial." Le Roman colonial. Paris: L'Harmattan, 1987. 15-27.

48. Braud, Philippe, and François Burdeau. Histoire des idées politiques depuis la Révolution. Paris: Éditions Montchrestien, 1983.

49. Brennan, Timothy. "The National Longing for Form." Nation and Narration. ed. Homi K. Bhabha. London & New York: Routledge, 1990. 44-70.

50. Brooks, Peter. "Le Corps-récit, ou Nana enfin dévoilée." Romantisme 63 (1989): 67-86.

51. Bruce, Donald. "Chaotic Phenomena in Word and Deed: Representations of Nature and Culture in the Paris Commune of 1871." Literature and Science. eds. Donald Bruce, and Anthony Purdy. Amsterdam-Atlanta: Éditions Rodopi B. V., 1994. 149-179.

52. ---. "Exchanging Values: Symbolic Resistance to the Cash Nexus in Jules Vallès's *Jacques Vingtras*." Literature and Money. ed. Anthony Purdy. Amsterdam-Atlanta: Éditions Rodopi B.V., 1993. 155-179 .

53. ---. "Le Discours de la Commune: Interdiscursivité, dialectique et idéologie chez Jules Vallès." Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry 11.2-3 (1991): 203-223.

54. Buican, Denis. La Révolution de l'évolution: L'Evolution de l'évolutionnisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

55. Burdeau, Georges. Le Libéralisme. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

56. Butler, Judith. "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault." Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies. eds. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell. Cambridge: Polity Press, 1987. 128-142.

57. Butor, Michel. "L'espace du roman." Répertoire II. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964. 42-50.

58. Calhoum, Craig. "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination." Social Theory and the Politics of Identity. ed. Craig Calhoum. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1994. 304-335.

59. Caussat, Pierre. De l'identité culturelle: Mythe ou réalité. Paris: Desclée de Bouwer, 1989.

60. Caviola, Hugo. In the Zone: Perception and Presentation of Space in German and American Postmodernism. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser Verlag, 1991.

61. Chambers, Ross. "Cultural and Ideological Determinations in Narrative: A Note on Jules Verne's Les Cinq Cents Millions de la Bégum." L'Esprit Créateur 21.3 (1981): 69-78.

62. Chawaf, Chantal. Le Corps et le verbe: La Langue en sens inverse. Paris: Presses de la Renaissance, 1992.

63. Citti, Pierre. Contre la décadence: Histoire de l'imagination française dans le roman 1890-1914. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

64. Collins, Irene. Liberalism in Nineteenth-Century Europe. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

65. Conry, Yvette. L'Introduction du darwinisme en France au XIX^{e} siècle. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

66. Corbin, Alain. "La Prostituée." Misérable et glorieuse: La Femme au XIX^{e} siècle. éd. Jean-Paul Aron. Poitiers: Librairie Arthème Fayard, 1980. 41-58.

67. Cornell, Drucilla, and Adam Thurschwell. "Feminism, Negativity, Intersubjectivity." Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies. eds. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell. Cambridge: Polity Press, 1987. 143-162.

68. Cosset, Evelyne. "L'Espace de l'utopie: nature et fonction romanesque des utopies dans Le Ventre de Paris, Germinal, La Terre, et L'Argent." Les Cahiers Naturalistes 63 (1989): 137-147.

69. Courtés, Joseph. Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthololgie et application. Paris: Librairie Hachette, 1976.

70. Cros, Edmond. Théorie et pratique sociocritiques. Montpellier: Centre d'Etudes et de Recherches sociocritiques, 1983.

71. Dahan-Gaida, Laurence. "Du Savoir à la fiction: les phénomènes d'interdiscursivité entre science et littérature." Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée 18 (1991): 471-487.

72. Darwin, Charles. The Origin of Species. intro. & abridged. Philip Appleman. New York and London: W. W. Norton and Co., 1975.

73. Davis, Lennard J. "'Known Unknown' Locations: The Ideology of Novelistic Landscape in Robinson Crusoe." Sociocritism 4-5 (1987): 87-113.

74. Deane, Seamus. "Introduction." Nationalism, Colonialism and Literature. Terry Eagleton et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. 3-19.

75. Debord, Guy. La Société du spectacle: La Théorie situationniste. Paris: Buchet/Chastel, 1971.

76. Deledalle, Gérard. "L'Altérité vue par un philosophe sémioticien." Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient. éd. Ilana Zinguer. Genève: Éditions Slatkine, 1991. 15-20.

77. Dirks, Nicholas B., Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. "Introduction." Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory. eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. Princeton: Princeton University Press, 1994. 3-45.

78. Dubois, Jacques. L'Institution de la littérature. Brussels: Editions LABOR, 1978.

79. Duchet, Claude. "La Mise en texte du social." Balzac et La Peau de chagrin. Claude Duchet et al. Paris: C.D.U. et SEDES, 1979. 79-92.

80. Duchet, Claude et al. Manuel d'Histoire littéraire de la France, t. 5. Paris: Editions sociales, 1977.

81. Duchet, Claude éd. Sociocritique. Paris: Editions Fernand Nathan, 1979.

82. Durand, Yves. La Société française au XVIII^{e} siècle: Institutions et société. Paris: C.D.U. et SEDES, 1992.

83. During, Simon. "Introduction." The Cultural Studies Reader. ed. Simon During. London and New York: Routledge, 1993. 1-25.

84. ---. "Literature-Nationalism's other? The Case for Revision." Nation and Narration. Homi K. Bhabha. London and New York: Routledge, 1990. 138-153.

85. Dyer, Richard. "Entertainment and Utopia." The Cultural Studies Reader. ed. Simon During. London and New York: Routledge, 1993. 271-283.

86. Eagleton, Terry. "Foreword." The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune. Kristin Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

87. ---. The Ideology of the Aesthetic . Oxford (U.K.) & Cambridge (U.S.A): Blackwell, 1990.

88. ---. "Nationalism: Irony and Commitment." Nationalism, Colonialism and Literature. Terry Eagleton et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. 23-39.

89. ---. "Text, Ideology, Realism." Literature and Society. ed. Edward W. Said. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1980. 149-173.

90. Eisenzweig, Uri. "L'espace imaginaire du texte et l'idéologie: Propositions théoriques." Sociocritique. éd. Claude Duchet. Paris: Éditions Fernand Nathan, 1979. 183-187.

91. Eley, Geoff. "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century." Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory. eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. Princeton: Princeton University Press, 1994. 297-335.

92. Fabian, Johannes. Time and the Other: How Anthropology makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

93. Fanon, Frantz. Peau noire masques blancs. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

94. Foucault, Michel. L'Ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971.

95. ---. Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Éditions Gallimard, 1975.

96. Freund, J. L'Essence du politique. Paris: Édition Sirey, 1965.

97. Gabel, Joseph. "Conscience utopique et fausse conscience." Le Discours utopique. éds. Maurice de Gandillac et Catherine Piron. Paris: Union Générale d'Éditions, 1978. 35-48.

98. Ganiage, Jean. L'Expansion coloniale de la France sous la Troisième République: 1871-1914. Paris: Payot, 1968.

99. Genette, Gérard. "La littérature et l'espace." Figures II. Paris: Editions du Seuil, 1969. 43-48.

100. Godzich, Wlad. "Foreword: The Future Possibility of Knowledge." Heterologies: Discourse on the Other. Michel de Certeau. trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. vii-xxi.

101. Goodwin, Barbara, and Keith Taylor. The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice. London, Melbourne, Sydney, Auckland, Johannesburg: Hutchinson, 1982.

102. Gould, Stephen Jay. Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History. New York & London: W. W. Norton & Company, 1991.

103. Granqvist, Raoul. "Us and Them: Distancing Practices of the Colonialist Travelogue." ed. [...]. : [...], [...]. 69-86.

104. Greimas, A. J. Du Sens II: Essais sémiotiques. Paris: Editions du Seuil, 1983.

105. ---. Maupassant: La Sémiotique du texte: exercices pratiques. Paris: Éditions du Seuil, 1976.

106. ---. Sémiotique et sciences sociales. Paris: Editions du Seuil, 1976.

107. Greimas, A. J. et J. Courtés. Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette, 1979.

108. Grosrichard, Alain. Structure du sérail: La Fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

109. Guiral, Pierre. "Les Écrivains français et la notion de décadence de 1870 à 1914." Romantisme 42 (1983): 9-21.

110. Habermas, Jürgen. "The Public Sphere." New German Critique 1 (1974): 49-55.

111. Haghighat, Chapour. Racisme "scientifique": Offensive contre l'inégalité sociale. Paris: Éditions L'Harmattan, 1988.

112. Haidu, Peter. "La Valeur: Sémiotique et marxisme." Sémiotique en jeu: A partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas. éds. Michel Arrivé, and Jean-Claude Coquet. Paris/Amsterdam/Philadelphia: Editions Hadès-Benjamins, 1987. 253-254.

113. ---. "The Semiotics of Alterity: A Comparison with Hermeneutics." New Literary History 21 (1990): 671-691.

114. Hajdukowski-Ahmed, Maroussia. "Ethique de l'altérité, éthique de la différence sexuelle: Bakhtine et les théories féministes." Discours social/Social Discourse 3.1-2 (1990): 251-270.

115. Hall, Edward T. The Hidden Dimension. New York: Doubleday & Co. Inc., 1966.

116. Hamon, Philippe. Texte et idéologie: Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

117. Harel, Simon. "Prologue: L'Étranger en personne ." L'Étranger dans tous ses états: Enjeux culturels et littéraires. éd. Simon Harel. Montréal: Éditions XYZ, 1992. 9-26.

118. Harlow, Barbara. "Introduction." The Colonial Harem. Malek Alloula. trans. Myrna Godzich, and Wlad Godzich. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986. ix-xxii.

119. Hayes, Carlton J. H. Nationalism: A Religion. New York: The MacMillan Company, 1960.

120. Hebdige, Dick. "From Culture to Hegemony." The Cultural Studies Reader. ed. Simon During. London and New York: Routledge, 1993. 357-367.

121. Hoffmann, Léon-François. Le Nègre romantique: Personnage littéraire et obsession collective. Paris: Payot, 1973.

122. Hohendahl, Peter. "Jürgen Habermas: 'The Public Spere'." New German Critique 1 (1974): 45-48.

123. Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enlightenment. New York: Herder and Herder, 1972.

124. Hrushovski, Benjamin. "Présentation et représentation dans la fiction littéraire." Littérature 57 (1985): 6-16.

125. Irigaray, Luce. Speculum de l'autre femme. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

126. Issacharof, Michael. "Qu'est-ce que l'espace littéraire?" L'Information littéraire 3 (1978): 117-122.

127. Jacob, Christian. "La Mer Erythrée: Un champ de spéculations ethnographiques." Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient. éd. Ilana Zinguer. Genève: Editions Slatkine, 1991. 85-99.

128. Jameson, Fredric. "Modernism and Imperialism." Nationalism, Colonialism and Literature. Terry Eagleton et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. 43-66.

129. JanMohamed, Abdul R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature." Critical Inquiry 12 (1985): 59-87.

130. Jennings, Chantal. "La Symbolique de l'espace dans Nana." Modern Language Notes 88 (1973): 764-774.

131. Julien, Claude. "Space and Civil Rights Ideology: The Example of Chester Himes's The Third Generation." Sociocriticism 4-5 (1987): 143-157.

132. Kaplan, Alice Y. Reproductions of Banality: Fascism, Literature, and French Intellectual Life. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

133. Kaplan, Alice and Kristin Ross. "Introduction to 'Everyday Life'." Yale French Studies 73 (1987): 1-4.

134. Kern, Stephen. The Culture of Time and Space: 1880-1918. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1983.

135. Kipperman, Mark. "Macropolitics of Utopia: Shelley's Hellas in Context." Macropolitics of Nineteenth-Century Literature: Nationalism, Exoticism, Imperialism. eds. Jonathan Arac and Harriet Ritvo. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. 86-101.

136. Klein-Lataud, Christine. "A la conquête de la bastille des femmes: Les Féministes françaises au XIXe siècle." Paroles rebelles. éds. Marguerite Andersen and Christine Klein-Lataud. Montréal: Les Éditions du Remue-ménage, 1992. 139-179.

137. Kohn, Hans. The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background. New York: The MacMillan Company, 1956.

138. Krakowski, Anna. La Condition de la femme dans l'œuvre d'Émile Zola. Paris: Éditions A.-G. Nizet, 1974.

139. Kress, Gunther. "Ideological Structures in Discourse." Handbook of Discourse Analysis IV: Discourse Analysis in Society. ed. Teun A. Van Dijk. London: Academic Press, 1985. 27-42.

140. Kristeva, Julia. Étrangers à nous-mêmes. Paris: Fayard, 1988.

141. ---. La Révolution du langage poétique: L'Avant-garde à la fin du XIX^{e} siècle: Lautréamont et Mallarmé. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

142. Kumar, Krishnan. Utopia and Anti-utopia in Modern Times. Oxford: Basil Blackwell Inc., 1987.

143. Labica, Georges, and Gérard Bensussan. Dictionnaire critique du marxisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

144. Lafargue, Paul. The Right to be lazy and other Studies. New York: Gordon Press, 1973.

145. Landes, Joan B. Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.

146. Landowski, Eric. "Formes de l'altérité et formes de vie." Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry 13 (1993): 69-93.

147. ---. La Société réfléchie: Essais de socio-sémiotique. Paris: Editions du Seuil, 1989.

148. Lefebvre, Henri. Critique de la vie quotidienne II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté. Paris: L'Arche Éditeur, 1961.

149. ---. La Production de l'espace. Paris: Éditions Anthropos, 1974.

150. ---. La Révolution urbaine. Paris: Editions Gallimard, 1970.

151. ---. La Vie quotidienne dans le monde moderne. Paris: Éditions Gallimard, 1968.

152. ---. Le Nationalisme contre les nations. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

153. Leps, Marie-Christine. Apprehending the Criminal: The Production of Deviance in Nineteenth-Century Discourse. Durham and London: Duke University Press, 1992.

154. Leroy-Beaulieu, Paul. La Question ouvrière au XIXe siècle. Paris: Charpentier et Cie, 1872.

155. Levaillant, Jean. Les Aventures du scepticisme: Essai sur l'évolution d'Anatole France. Paris: A. Colin, 1966.

156. ---. "Trajets de la représentation dans *Les Dieux ont soif* d'Anatole France." Sociocritique. éd. Claude Duchet. Paris: Editions Fernand Nathan, 1979. 98-110.

157. Levinas, Emmanuel. Le Temps et l'Autre. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

158. Levitas, Ruth. The Concept of Utopia. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

159. Lukacs, Georg. Histoire et conscience de classe. trans. Kostas Axelos and Jacqueline Bois. Paris: Editions de Minuit, 1960.

160. Macherey, Pierre. Pour une théorie de la production littéraire. Paris: Librairie François Maspero, 1978.

161. MacKinnon, Catherine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory." Signs 7.3 (1982): 515-544.

162. Maffesoli, Michel. Logique de la domination. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

163. Magnarelli, Sharon. "The Female Other: From the Visible Absence to Recasting the Other in Leñero's La Carpa and Señora." Gestos 11 (1991): 45-61.

164. Maingueneau, Dominique. Nouvelles tendances en analyse du discours. Paris: Hachette, 1987.

165. Maitron, Jean. Le Mouvement anarchiste en France I: Des origines à 1914. Paris: Librairie François Maspero, 1975.

166. Manganyi, N. Chabani. "Making Strange: Race, Science and Ethnopsychiatric Discourse." Europe and Its Others, vol. 1. eds. Francis Barker et al. Colchester: University of Essex, 1985. 152-169.

167. Mannheim, Karl. Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. trans. Louis Wirth, and Edward Shils. New York: Harcourt, Bruce and Company, 1936.

168. Manuel, Frank E., and Fritzie P. Manuel. French Utopias: An Anthology of Ideal Societies. New York: The Free Press, 1966.

169. ---. Utopian Thought in the Western World. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 1979.

170. Marcotte, Edward. "The Space of the Novel." Partisan Review 41 (1974): 262-272.

171. Marimoutou, J. -Cl. "Quand le proche est plus lointain que le lointain: l'espace dans Le Miracle de la race de Marius-Ary Leblond." Le Roman colonial. Paris: L'Harmattan, 1987. 163-188.

172. Marin, Louis. Utopiques: Jeux d'espaces. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

173. Marouby, Christian. Utopie et primitivisme: Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique. Paris: Editions du Seuil, 1990.

174. Martin, Kingsley. The Rise of French Liberal Thought: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet. New York: New York University Press, 1954.

175. Marx, Karl. "La Lutte de classes en France (1848-1850)." Le Manifeste du parti communiste. Karl Marx. Paris: Union Générale d'Éditions, 1971. 65-188.

176. Marx, Karl, and Friedrich Engels. "Le Manifeste du parti communiste." Le Manifeste du parti communiste. Karl Marx. Paris: Union Générale d'Éditions, 1971. 9-63.

177. Mitchell, W. J. T. "Spatial Form in Literature: Toward a General Theory." Critical Inquiry 6.3 (1980): 539-567.

178. Mitterand, Henri. Le Discours du roman. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

179. ---. "Pour une poétique de l'espace romanesque: L'Exemple de Zola." Zola and the Craft of Fiction. eds. Robert Lethbridge, and Terry Keefe. Leicester, London, New York: Leicester University Press, 1990. 81-88.

180. ---. "Préface." L'Espace et le sens: "Germinal" d'Emile Zola. Denis Bertrand. Paris et Amsterdam: Editions Hadès-Benjamins, 1985. 7-12.

181. Mudimbe-Boyi, Elisabeth. "Travel, Representation, and Difference, or how can one be a Parisian?" Research in African Literature 23.3 (1992): 25-39.

182. Mudimbe, V. Y. The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

183. Mumford, Lewis. The Story of Utopias. New York: Boni and Liverigh, 1922.

184. Noël, Emile. Le Darwinisme aujourd'hui. Paris: Editions du Seuil, 1979.

185. Palmier, Jean-Michel. Herbert Marcuse et la Nouvelle Gauche. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1973.

186. Parry, Benita. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse." Oxford Literary Review 9.1-2 (1987): 27-58.

187. Perron, Paul J. "Introduction." On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory. Algirdas Julien Greimas. trans. Paul J. Perron, and Frank H. Collins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. xxiv-xlv.

188. Perrot, Michelle. "Femmes et machines au XIXème siècle." Romantisme 41 (1983): 3-17.

189. Petitfils, Jean-Christian. Les Socialismes utopiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

190. Petrey, Sandy. History in the Text: "Quatrevingt-treize" and the French Revolution. Amsterdam: John Benjamins B. V., 1980.

191. Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London and New York: Routledge, 1992.

192. Price, Roger. A Social History of Nineteenth-Century France. New York: Holmes & Meier, 1987.

193. Purdy, Anthony. "Economies of Scale: The World-as-Picture." Literature and Money. ed. Anthony Purdy. Amsterdam-Atlanta: Éditions Rodopi B. V., 1993. 205-232.

194. Raoul, Valérie. "Discours du 'je' féminin imaginaire: Les Femmes intimistes dans le roman français." Atlantis 10.1 (1984): 66-73.

195. Rebérioux, Madeleine. La République radicale?: 1898-1914. Paris: Editions du Seuil, 1975.

196. Reboul, Olivier. Langage et idéologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

197. Reclus, Maurice. La Troisième République: De 1870 à 1918. Paris: Arthème Fayard, 1945.

198. Reis, Carlos. "Le Discours de l'idéologie." The Canadian Journal of Research in Semiotics 8 (1981): 147-159.

199. Riffaterre, Michael. La Production du texte. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

200. Ross, Kristin. The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

201. Ruyer, Raymond. L'Utopie et les utopies. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

202. Said, Edward W. Culture and Imperialism. New York: Alfred A. Knopf Inc., 1993.

203. ---. Orientalism. New York: Vintage Books, 1978.

204. ---. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." Critical Inquiry 15 (1989): 205-225.

205. ---. "Yeats and Decolonization." Nationalism, Colonialism and Literature. Terry Eagleton et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. 69-95.

206. Simon, Sherry. "Espaces incertains de la culture." Fictions de l'identitaire au Québec. éd. Sherry Simon. Montréal: Éditions XYZ, 1991. 13-52.

207. ---. "Présentation." Fictions de l'identitaire au Québec. éd. Sherry Simon. Montréal: Éditions XYZ, 1991. 9-11.

208. Slott, Kathryn. "Narrative Tension in the Representation of Women in Zola's L'Assommoir and Nana." L'Esprit Créateur 25.4 (1985): 93-104.

209. Smitten, Jeffrey R. "Approaches to the Spatiality of Narrative." Papers on Language & Literature 14 (1978): 296-314.

210. Snead, James. "European pedigrees/African contagions: nationality, narrative, and communality in Tutuola, Achebe, and Reed." Nation and Narration. ed. Homi K. Bhabha. London and New York: Routledge, 1990. 231-249.

211. Somers, Margaret R., and Gloria D. Gibson. "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity." Social Theory and the Politics of Identity. ed. Craig Calhoum. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1994. 37-99.

212. Sonn, Richard D. Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1989.

213. Sonn, Richard. "The Early Political Career of Maurice Barrès: Anarchist, Socialist or Protofascist?" CLIO 21.1 (1991): 41-60.

214. Sorel, Georges. Réflexions sur la violence. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1950.

215. Spencer, S. Space, Time and Structure in the Novel. New York: New York University Press, 1971.

216. Spivak, Gayatri Chakravorty. In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York and London: Routledge, 1988.

217. Sternhell, Zeev. La Droite révolutionnaire 1885-1914: Les origines françaises du fascisme. Paris: Editions du Seuil, 1978.

218. ---. Ni Droite ni gauche: L'Idéologie fasciste en France. Paris: Editions du Seuil, 1978.

219. Sternhell, Zeev, Mario Sznajder, and Maia Asheri. Naissance de l'idéologie fasciste. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989.

220. Suleiman, Susan. Authoritarian Fictions: The Ideological Novel a a Literary Genre. New York: Columbia University Press, 1983.

221. Sullivan, Zohreh T. "Race, Gender, and Imperial Ideology in the Nineteenth Century." Nineteenth-Century Contexts 13.1 (1989): 19-32.

222. Taussig, Michael. Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. New York and London: Routledge, Chapman & Hall, Inc., 1993.

223. Terdiman, Richard. Discourse/Counter-discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-century France. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

224. Théron, Michel. Comprendre la culture générale. Paris: Édition Marketing, 1991.

225. Théry, Chantal. "Sujet humain non identifié: Imaginaire en souffrance." L'Étranger dans tous ses états: Enjeux culturels et littéraires. éd. Simon Harel. Montréal: Éditions XYZ, 1992. 61-71.

226. Theweleit, Klaus. Male Fantasies, Volume 1: Women, Floods, History. trans. Stephen Conway, Erica Carter and Chris Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

227. Thobie, Jacques. La France impériale: 1880-1914. Paris: Éditions Mégrelis, 1982.

228. Thomas, Edith. Les Pétroleuses. Paris: Éditions Gallimard, 1963.

229. Todorov, Tzvetan. La Conquête de l'Amérique: La Question de l'autre. Paris: Editions du Seuil, 1982.

230. ---. Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Editions du Seuil, 1989.

231. Townsend, Mary Evelyn. European Colonial Expansion since 1871. Chicago, Philadelphia, New York: J. B. Lippincott Company, 1941.

232. Trinh, Minh-Ha. Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

233. Trousson, Raymond. Voyages au pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.

234. Vovelle, Michel. Idéologies et mentalités. Paris: François Maspero, 1982.

235. Vynckier, Henk. "Exotic Hades: The Representation of Alien Lands as Underworlds in European Literature." History of European Ideas 14.6 (1992): 863-876.

236. Weber, Eugen. The Nationalist Revival in France, 1905-1914. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

237. Williams, Raymond. The Country and the City. Oxford: Oxford University Press, 1973.

238. Zavala, Iris M. "Bakhtin and Otherness: Social Heterogeneity." Critical Studies 2.1 & 2 (1990): 77-89.

239. Zima, Pierre. L'Indifférence romanesque: Sartre, Moravia, Camus. Paris: Le Sycamore, 1982.

240. Zoran, Gabriel. "Towards a Theory of Space in Narrative." Poetics 5 (1984): 309-335.